This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 41L3 D
572.7
Kölbing
c.1

Ana

Kölbing

יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX. 169.
כדברך
תבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος
ὁσος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Die geistige Einwirkung

der

Person Jesu auf Paulus.

Eine historische Untersuchung

von

D. Paul Kölbing,
Direktor des theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1906.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
DEC 20 1907
— LIBRARY. —

58,979

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät

in Marburg

zum Dank für die ihm verliehene Würde

eines Doktors der Theologie

ehrerbietigst gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Eine Untersuchung der geistigen Einwirkung der Person Jesu auf Paulus kann im gegenwärtigen Augenblick gewagt erscheinen. Sie hat zur Voraussetzung, daß es möglich ist, ein in wesentlichen Zügen zuverlässiges Bild der geistigen Persönlichkeit Jesu aus den vorhandenen Quellen zu gewinnen, wofür nach Lage der Dinge nur die synoptischen Evangelien in Betracht kommen. Nun hat erst jüngst M. Brückner in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" (1906, Heft 2) in einer Auseinandersetzung mit E. Vischer (Jesus und Paulus, Theologische Rundschau 1905, Heft 4 und 5) betont, daß eine solche Möglichkeit beim gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik nicht vorhanden sei. Und in der Tat ist in neuester Zeit der historische Wert der synoptischen Evangelien für unsre Kenntnis der Person Jesu aufs neue Gegenstand lebhaftesten Meinungsaustausches geworden. Es braucht nur an die betreffenden Veröffentlichungen von W. Wrede und J. Wellhausen erinnert zu werden. Sieht man jedoch von den Problemen des Lebens Jesu im engeren Sinne ab und faßt nur die Darstellung der charakteristischen Züge der geistigen Persönlichkeit Jesu ins Auge, so liegt hier eine Aufgabe vor, an die sich der Historiker auch jetzt wagen darf und soll. Überblickt man freilich die zahlreichen, seit zwei Menschenaltern in dieser Richtung unternommenen Versuche, so zeigen die Egebnisse eine überraschende Mannigfaltigkeit. Aus älterer Zeit seien nur, von Strauß und Renan abgesehen, die Namen von Forschern wie Hase und Beyschlag, M. Baumgarten und Keim, Weizsäcker und B. Weiß genannt, die alle in verschiedenen Nuancen das Bild der geistigen Persönlichkeit Jesu zeichnen. In unsrer Zeit steht es nicht anders. Welche Mannigfaltigkeit in der Auffassung der Person Jesu finden wir innerhalb einer Gruppe von Theologen, die in der historischen Forschungsmethode wesentlich

übereinstimmen! Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen nenne ich nur: H. Holtzmann und J. Wellhausen, A. Harnack und A. Deißmann, W. Bousset, P. Wernle und J. Weiß, H. Wendt und A. Titius, P. W. Schmidt und Oscar Holtzmann, denen sich aus jüngster Zeit noch A. Jülicher, J. Kaftan und L. Ihmels anreihen lassen. Auch auf die verschieden nuancierten Darstellungen des geistigen Lebensinhalts Jesu bei philosophischen Schriftstellern der Gegenwart, bei R. Eucken, G. Claß und Th. Steinmann darf verwiesen werden. Diese Überschau ist nun aber, sofern sie sich auf die Gegenwart bezieht, offenbar eine tatsächliche Widerlegung der Meinung, daß beim Stande der Evangelienkritik zur Zeit eine Zeichnung des Jesusbildes nicht möglich sei. Gerade die Meister der Evangelienkritik sehen wir jetzt wie ehedem am Werk, Jesu geistiges Wesen darzustellen. Sie sind der Überzeugung, daß seine charakteristischen Züge trotz der Unvollkommenheiten der Quellen und dem über ihre Herkunft noch vielfach gebreiteten Dunkel sich annähernd sicher ermitteln lassen und zur Aufhellung eben dieses Dunkels beitragen, insbesondere zur Scheidung älterer und jüngerer Quellenschichten mithelfen. Auch die Mannigfaltigkeit der Ergebnisse hat hier ihren besonderen historischen Wert. Die geistige Physiognomie überragender Persönlichkeiten, deren Wirkungen sich über die Jahrtausende erstrecken, spiegeln sich in den einzelnen Forschern späterer Tage verschieden wieder. Dazu kommt, daß wir Jesu geistiges Wesen schon in den synoptischen Evangelien im Spiegel des urchristlichen Verständnisses schauen und uns ihm nicht mehr direkt gegenüber befinden, der kombinierenden Tätigkeit des Historikers also ein um so weiterer Spielraum gegeben ist. Darum kann das Bild seiner geistigen Persönlichkeit nur durch die vereinte Arbeit verschiedener Forscher immer vollständiger zur Darstellung kommen. Als ein bescheidener Beitrag zu dieser Arbeit möchte auch die Zeichnung der religiösen Persönlichkeit Jesu in der vorliegenden Schrift gelten, die sich speziell die Aufgabe gestellt hat, die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus zu untersuchen.

Damit, daß das gegenwärtig immer aufs neue behandelte Thema „Jesus und Paulus“ hier von dieser Seite in Angriff genommen wird, hängt es zusammen, daß der anderweitigen, reichen einschlägigen Literatur nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht.

Überall handelt es sich vornehmlich um eine Vergleichung des Inhalts der Verkündigung des Paulus, wie sie in seinen Briefen vorliegt, mit dem Inhalt der synoptischen Herrenworte. Die Frage nach der Einwirkung der Person Jesu auf Paulus wird höchstens gestreift. Daß gleichwohl unsre Darlegung der sorgfältigen Berücksichtigung der Jesus—Paulus-Literatur viel verdankt, bedarf kaum der Erwähnung. Besonders hervorheben möchte ich aus älterer Zeit eine Abhandlung von Paret, Paulus und Jesus (Jahrbücher für Deutsche Theologie 1858. S. 1 ff.), aus neuerer Zeit eine solche von H. Wendt, die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894. S. 1 ff.). Leider brachte mir die eingehende Schrift von P. Feine, Jesus Christus und Paulus (1902), aus theologischen oder methodischen Rücksichten nicht ganz den erhofften Ertrag. J. Kaftan, Jesus und Paulus (1906), und eine Abhandlung von Ihmels über das gleiche Thema (Neue Kirchliche Zeitschrift 1906, Heft 6 und 7) sind mir erst während des Druckes zugegangen.

Gnadenfeld, im Juli 1906.

P. Kölbing.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Die Bestreitung der Einwirkung Jesu auf Paulus von F. Chr. Baur bis auf die Gegenwart 2

II. Die religiöse Persönlichkeit Jesu 34

III. Die religiöse Persönlichkeit des Apostels Paulus . . 83

IV. Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus . 99

Seit den Tagen F. Chr. Baurs hat die historische Erforschung der christlichen Urzeit nicht wenige Gelehrte, unter ihnen Meister des Fachs, zu dem Ergebnis geführt, daß eine lebendige geistige Beziehung des großen Heidenapostels zur Person Jesu von Nazareth nicht stattgefunden habe trotz der inneren Verwandtschaft beider. Gegenwärtig wird von verschiedenen Forschern aus religionsgeschichtlichen Gründen die Anschauung vertreten, daß eine solche Beziehung durch den so ganz verschiedenen religiösen Typus der beiden Persönlichkeiten von vornherein ausgeschlossen erscheine. Dabei werden die bisher schon für die geschichtliche Unabhängigkeit des Apostels von Jesus geltend gemachten Gründe aufs neue verwertet. Ohne Zweifel handelt es sich hier um eine Frage, deren Beantwortung für das historische Verständnis der Urchristenheit, ja der christlichen Religion überhaupt, von entscheidender Bedeutung ist. Darum scheint der gegenwärtige Zeitpunkt dringend eine erneute Untersuchung der Frage zu fordern.

Wenn wir unsrerseits uns anschicken, an dieser historischen Arbeit teilzunehmen, erscheint es uns in erster Linie geboten, die bisherige Bestreitung der Einwirkung Jesu auf Paulus in ihrem inneren Zusammenhang zu überschauen. Viel wertvolles historisches Material ist dabei zutage gefördert, ohne dessen eingehende Berücksichtigung eine ersprießliche erneute Bearbeitung des vorliegenden Problems nicht möglich ist. Vor allem werden sich erst aus einem solchen Überblick die richtigen Fragestellungen und der Weg, welchen unsre Untersuchung einzuschlagen hat, ergeben.

I. Die Bestreitung der Einwirkung Jesu auf Paulus von F. Chr. Baur bis auf die Gegenwart.

Zum voraus bemerken wir, daß keineswegs alle hier zu nennenden Forscher die Einwirkung der Person Jesu auf Paulus rundweg verneint haben. Indessen vermissen wir auch bei denen, welche sie nachdrücklich behaupten, eine eingehende historische Begründung, was um so mehr ins Gewicht fällt, als sie durch ihre sonstigen Ausführungen die geschichtliche Abhängigkeit des Apostels von Jesus aufs ernstlichste in Frage stellen. Das Gesagte gilt insbesondere von dem Begründer der neueren historischen Erforschung der christlichen Urzeit.

F. Chr. Baur, dem „die ganze geschichtliche Bedeutung des Christentums an der Person seines Stifters hängt,“[1]) lag nichts ferner, als in Paulus einen von Jesus unabhängigen zweiten Stifter der christlichen Religion zu sehen. Vielmehr sei „dem ganzen Eindruck der Persönlichkeit Jesu“ [2]) gerade auch für Paulus das größte Gewicht beizulegen. Während aber die unmittelbaren Schüler Jesu sich an die nationale Seite seiner Erscheinung, „an das Beschränkende und Beengende der nationalen jüdischen Messiasidee“ hielten, ist sein Blick ganz auf das „sittlich Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Erhabene, das Jesu Person ihre absolute Bedeutung gibt“,[3]) gerichtet gewesen. Gleichwohl hat für Baur, wenn wir genauer zusehen, Paulus als Christ mit der geschichtlichen Person Jesu direkt nichts zu tun. Als strenger Pharisäer und Eiferer für die väterlichen Überlieferungen hatte er klarer als andere die das Judentum untergrabende Tendenz der neuen Lehre der Jesusjünger erkannt, die einen am Kreuz Gestorbenen, also einen nach dem Ausspruch des Gesetzes von Gott Verfluchten als den Messias verkündeten. Das Auftreten des Stephanus, der diese Tendenz offen zum Ausdruck brachte, machte Paulus zum Verfolger der Anhänger des angeblichen Messias. Ein lebendiger Eindruck von der Person des Propheten von Na-

[1]) Geschichte der christlichen Kirche I ³ 1863. S. 36. [2]) Ebenda. [3]) A. a. O. S 47 vgl. F. C. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. 1864. S. 128—132, 186—200 ferner: Paulus der Apostel Jesu Christi. ² 1866. S. 70—102 vgl. 49—69.

zareth war für diese feindliche Stellung nicht maßgebend, und ebensowenig war für den Verfolger der Gemeinde irgendwelcher Anlaß vorhanden, sich genauer mit den Worten und Taten Jesu bekannt zu machen. Ihm genügt die das göttliche Gesetz umstürzende Botschaft von einem gekreuzigten Messias, um den leidenschaftlichsten Haß gegen die Jesusjünger in seinem Innern emporlodern zu lassen. Aber zugleich ist es nun lediglich eben diese Botschaft, welche für Paulus der Anstoß zu der großen Wende in seinem religiösen Leben wird. Ein unwillkürlicher innerer Drang seines scharfen, an ein tieferes Denken gewöhnten Geistes trieb ihn, sich die Frage zu stellen, ob nicht doch der Kreuzestod Jesu, den seine Jünger als den vom Tode auferweckten Messias verkündigen, von Gott veranstaltet sein könne, um den Menschen seinen Willen kund zu tun. Und plötzlich wurde seinem ringenden Geiste die Antwort zuteil. Gott hat den durch Totenauferweckung als Messias proklamierten Jesus am Fluchholz des Kreuzes sterben lassen, um die nationale jüdische Messiasidee, den Χριστὸς κατὰ σάρκα, zu vernichten und der jüdischen Religion mit all' ihren äußerlichen kultischen Satzungen und sinnlichen Hoffnungen ein Ende zu bereiten. Damit ist dann aber zugleich die Aufrichtung der rein geistigen und rein sittlichen Religion vollbracht, die sich dem geistigen Auge des Paulus in der Gestalt des über alle sinnlichen Schranken erhabenen, zu himmlischem Leben vom Tode erweckten Christus darstellt. Deshalb bedarf der Christ Paulus des auf Erden lebenden und wirkenden Jesus erst recht nicht mehr. „An den großen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu hängt sein ganzes christliches Bewußtsein, an ihnen gestaltet sich ihm sein ganzer Inhalt zu einer Anschauung der Person Jesu, die nicht erst eines geschichtlichen Kommentars bedarf. Wozu soll er erst bei den Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu sich erkundigen, was Christus dem Fleische nach gewesen ist, wozu erst fragen, ob das, was er lehrt, mit der echten Lehre Jesu und den von ihm überlieferten Reden und Aussprüchen übereinstimmt, wenn er in dem in ihm lebenden und wirkenden Christus die Stimme des Herrn selbst in sich vernimmt, wozu aus der Vergangenheit entnehmen, was der in ihm gegenwärtige Christus zu einer unmittelbaren Aussage seines eignen Bewußtseins machte?“[1])

[1]) Gesch. d. chr. Kirche I [3] S. 48.

In dieser Richtung, Paulus in seinem neuen religiösen Bewußtsein von der Person Jesu von Nazareth loszulösen, geht C. Holsten[1]) noch einen Schritt über Baur hinaus. Von einem Eindruck der Person Jesu auf Paulus ist gar nicht mehr die Rede. Paulus hat es von Anfang an nur mit dem Petrusevangelium von einem „kreuzestoten" und auferstandenen Messias zu tun. Sein glühender Eifer für die väterlichen Überlieferungen macht ihn zum Verfolger der Jesusjünger. Aber eben diese Verfolgung erregt in ihm „einen Sturm widersprechender Gefühle". Sein lauteres Gemüt fühlt sich zu dem auferstandenen Gekreuzigten hingezogen. Er, der Pharisäer, kann ja die Möglichkeit der Auferweckung des Gekreuzigten nicht bestreiten, also auch nicht die Möglichkeit, daß es sich bei dem Kreuzestod des angeblichen Messias tatsächlich um eine ihm bisher verborgene göttliche Heilsveranstaltung handle. Seit der visionären Erscheinung eines von himmlischem Lichtglanz umstrahlten Menschenbildes auf dem Wege nach Damaskus wird ihm dies zur Gewißheit. Zugleich aber wird sich Paulus bewußt, daß der Glaube an den kreuzestoten Messias eine „Umformung seines jüdisch-religiösen Bewußtseins" zur Folge haben muß. So zieht er sich in die Einsamkeit der arabischen Wüste zurück, wo er während eines dreijährigen Aufenthaltes im Verkehr mit Gott und in ernstem Nachdenken zu einer ganz neuen christlich-religiösen „Weltanschauung" gelangt, die das Petrusevangelium vom Tode und der Auferstehung Jesu von Nazareth weit hinter sich läßt. Jesus ist ihm der von Gott gesandte sündlose himmlische Geistesmensch, in dessen Kreuzestod Gott in seiner Liebesallmacht ohne Vermittlung des Gesetzes die sündigen Fleischesmenschen ideell für gerecht erklärt und der von der Sünde beherrschten, dem Tode verfallenen Fleischeswelt entnimmt, indem er ihnen am ewigen himmlischen Geistesleben des κύριος πνεῦμα Anteil gibt. Eine geistige Einwirkung der Person Jesu findet bei der Entstehung und Entfaltung dieses neuen religiösen Bewußtseins des Paulus in keiner Weise statt, obwohl im Mittelpunkt desselben die Person des himmlischen Geistesmenschen steht. Indem der sittlich lautere und fromme Denker Paulus sich in die Möglichkeit,

[1]) Das Evangelium des Paulus II. Die Paulinische Theologie. Herausgeg. v. O. Mehlhorn. 1898. §§ 24, 25, 37—61.

d. h. in den Gedanken oder die Vorstellung eines lebendigen kreuzestoten Messias vertiefte, ging seinem „jüdisch-helleniſtiſchen Bewußtſein“ eine ganz „neue religiöſe Idee“ auf, die Idee eines „neuen, rein geiſtigen Heilsprinzips“, das an die Stelle des sinnlich-nationalen Heilsprinzips des Geſetzes tritt. Gott verſetzt in seiner Liebesallmacht durch rein geiſtige Machtwirkungen die sündigen Fleiſchesmenſchen in den Bereich seines ewigen Geiſteslebens: dieſe neue religiöſe Idee, dieſes bisher verborgene Heilsprinzip iſt es, das ſich dem Geiſte des seinem eignen innern Drange folgenden, ſelbſtändig forſchenden Paulus in der phantaſiemäßig-konkreten Vorſtellung des Kreuzestodes des von Gott in die Fleiſchesswelt geſandten, ſündloſen, geiſtigen Himmelsmenſchen enthüllt. Mit Jeſus von Nazareth ſteht dieſer ganze im Inneren des Paulus ſich vollziehende Prozeß offenbar nur in einer ganz loſen, zufälligen Verbindung. Daß der von Petrus verkündigte kreuzestote Meſſias der Prophet von Nazareth iſt, hat für Paulus keinerlei Bedeutung und Intereſſe. Weder bei ſeiner Bekehrung iſt die Perſönlichkeit Jeſu irgendwie ein wirkſamer Faktor, noch übt dieſelbe auf die weitere Umformung ſeines religiöſen Bewußtſeins einen erkennbaren Einfluß aus. Der geiſtige Himmelsmenſch aber und ſein Kreuzestod iſt lediglich die Vorſtellungsform des von Paulus ſelbſtändig entdeckten neuen religiöſen Prinzips, hat alſo mit der Perſon Jeſu gar nichts zu tun.

Nicht weſentlich anders verhält es ſich bei O. Pfleiderer in ſeinen früheren und ſpäteren Veröffentlichungen.[1]) Vor ſeiner Bekehrung iſt Paulus in ſeinen Gedanken mit dem Problem eines gekreuzigten Meſſias, den die Jeſusjünger verkündigten, beſchäftigt. Die ſchmerzliche Erfahrung, daß all ſein Streben nach Gerechtigkeit aus dem Geſetz ihn nicht zum Ziel geführt hat, daß das Geſetz vielmehr die ſündlichen Begierden ſeiner ſinnlichen Fleiſchesnatur in ihm aufleben ließ (Röm. 7, 7 ff.), hat ihm die Frage aufgedrängt, ob nicht doch etwa ein gekreuzigter Meſſias diejenige göttliche Heilsveranſtaltung ſei, welche den Menſchen die Gerechtigkeit, die ſie durch eigne Leiſtungen nicht zu erlangen vermögen, als Gabe von Gott beſchafft. Dieſe Möglichkeit wurde ihm auf dem Wege

[1]) Der Paulinismus [1] 1873. S. 1—27, 92—146. Das Urchriſtentum [2] 1902. I S. 24—88, 225—245.

nach Damaskus plötzlich zur Gewißheit und zwar in der Gestalt, daß er im Zustand visionären Schauens die himmlische Herrlichkeit des auferstandenen Christus, durch welche die göttliche Veranstaltung seines Kreuzestodes verbürgt war, zu erblicken glaubte. Damit aber stand ihm alsbald fest, daß das Gesetz, welches jeden, der am Holze hängt, verflucht, nicht mehr in Geltung sein kann, sondern von Gott selbst als Prinzip der Heilsordnung abgetan und durch ein neues, im Kreuz und der Auferstehung des Christus beschlossenes religiöses Prinzip ersetzt ist. So bedeutet die Bekehrung für Paulus Hinwendung zu Christus, aber nicht zur geschichtlichen Person Jesu, sondern zu einem himmlischen Christus, d. h. zu einem Bilde seiner religiösen Phantasie, in welchem sich ihm, dem Ekstatiker und jüdischen Theologen seiner Zeit, die Aufrichtung einer neuen Heilsordnung darstellte. Seit seiner Bekehrung ist dann Paulus alsbald von der Frage bewegt, welches das neue im Kreuze und der Auferstehung des Christus beschlossene religiöse Prinzip sei. Die Antwort, die er findet, ist, daß Gott die Menschen, ohne irgend welche gesetzliche Leistungen zu fordern, mit Beseitigung aller nationalen Schranken als seine Kinder annimmt, d. h. aber, sie in die Gemeinschaft seines himmlischen Geisteslebens aufnimmt, indem er ihnen dasselbe als seine Gabe darreicht, welche sie unter Darangabe ihres natürlichen Lebens lediglich empfangend sich aneignen. Weil aber diese neue göttliche Heilsdarbietung für das Bewußtsein des Paulus in der Veranstaltung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi sich vollzieht, kleidet sie sich ihm in die Gestalt eines „Mythus" vom himmlischen, bei Gott präexistierenden Geistesmenschen, der auf Erden erschien und als Jude unter dem Gesetz lebte, um dann, durch seinen Tod dem Bereich gesetzlicher Leistungen für immer entrückt, vom Himmel her die Fülle des in ihm beschlossenen göttlichen Geisteslebens dem Menschen als Gnadengabe zuzueignen. Demgemäß ist für Paulus die Unterwerfung unter die neue göttliche Heilsordnung ein mit Christus Sterben und Auferstehen. Und das neue religiöse Leben im Stand der Gotteskindschaft ist ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes oder, was dasselbe ist, ein Leben Christi im Glaubenden und des Glaubenden in Christus, mit einem Wort: mystische Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen

Christus. Diese bedeutet nun aber, so wenig wie Paulus Bekehrung zu Christus, eine religiöse Verbindung mit dem geschichtlichen Jesus. Im Gegenteil ist sie der tatsächliche Vollzug der durch die Christuserscheinung auf dem Wege nach Damaskus angebahnten prinzipiellen Lösung von dem Jesus, der als Jude dem Gesetz seines Volkes unterstellt war und seine Hoffnungen teilte. Zu solcher Lösung kam es aber bei Paulus, weil er die in der Verkündigung vom gekreuzigten und auferstandenen Messias enthaltene neue religiöse Wahrheit nicht bloß mit dem Gemüt, sondern auch mit einem sehr energischen Denken erfaßte. Dabei betont jedoch Pfleiderer neuerdings ausdrücklich, daß das Denken des Paulus kein eigentlich wissenschaftliches, streng dialektisch verfahrendes, am wenigsten ein nach systematischer Einheit strebendes sei. Vielmehr trage es den Charakter „enthusiastischer Intuition", in welcher „das, was jeweils die Seele im innersten bewegt, zum unmittelbaren, unreflektierten, unwillkürlichen Ausdruck kommt". Aus allem ergibt sich, daß das neue religiöse Leben des Paulus auch nach Pfleiderers Meinung völlig unabhängig von der Person Jesu entsteht und sich entfaltet. Die eignen sittlich-religiösen Bedürfnisse, das Verlangen des ernsten Pharisäers nach Gerechtigkeit bei Gott, führen in Verbindung mit dem energischen Drang seines intuitiven Denkens die Wende in seinem religiösen Leben herbei und lassen in ihm eine Frömmigkeit erwachsen, die gerade, indem sie ihrem eigentümlichen Wesen nach Christusmystik ist, die prinzipielle Loslösung von der Person Jesu von Nazareth bedeutet.

In ähnlicher Weise schildert C. Weizsäcker den religiösen Prozeß, in dessen Verlauf aus dem eifrigen Pharisäer und Verfolger der Jesusjünger der unermüdliche Verkündiger des gesetzesfreien Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, wird.[1]) Seine Darstellung unterscheidet sich aber von den bisher erwähnten dadurch, daß sie den religiösen Faktor zum allein bestimmenden macht. Wohl ist Paulus auch bei Weizsäcker der große theologische Denker, ja er ist dies in höherem Maße als bei Pfleiderer, sofern Weizsäcker nicht das Intuitive, Phantasiemäßige, sondern die dialektische Schärfe und das energische Streben nach einheitlicher Ordnung der Gedanken als die charakteristischen

[1]) Das apostolische Zeitalter ² S. 65 ff., 102 ff., 117 ff, 133 ff., 144 ff.

Merkmale des pauliniſchen Denkens geltend macht. Aber die ganze Kraft und Wucht des theoretiſchen Denkens ſteht nach Weizſäckers Anſchauung bei Paulus durchaus im Dienſt des praktiſchen religiöſen Intereſſes, hat alſo bei der Umwandlung ſeines religiöſen Lebens nur ſekundäre Bedeutung. Es tritt erſt in bedeutungsvolle Aktion, als es ſich für Paulus darum handelt, ſein geſetzesfreies Evangelium für die praktiſchen Zwecke ſeiner Heidenmiſſion gegen alle Trübungen durch jüdiſche oder heidniſche Religioſität ſicher zu ſtellen und ſeine religiöſen und ſittlichen Grundgedanken in voller Klarheit und Reinheit herauszuſtellen. Ausſchließlich praktiſche, ſittlich-religiöſe Motive ſind es, die die leidenſchaftliche Erregung in ſeinem Innern hervorrufen, als er die Botſchaft des Stephanus vernimmt, der von ihm bisher verachtete gekreuzigte Jeſus, der nur von wenigen Angehörigen des Amhaarez als Meſſias verehrt wird, werde das göttliche Geſetz aufheben. Das ganze Herz des frommen Phäriſäers hing an der Hoffnung auf das verheißene Reich Gottes, nicht minder aber an der Überzeugung, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit des Geſetzes die unerläßliche Vorbedingung ſeines Kommens ſei. Daran konnten ihn weder die Beobachtung, wie troſtlos es mit dem Stande der Geſetzesgerechtigkeit bei ſeinen Volksgenoſſen beſtellt war, noch auch die jeweiligen perſönlichen Erfahrungen von der Vergeblichkeit des Strebens nach vollkommner Geſetzeserfüllung irre machen. Gott, der das Geſetz als Mittel für die Erlangung des verheißenen Reichs gegeben hat, kann und wird auch ſeine Erfüllung herbeiführen, wenn nicht bei den Juden, ſo bei den Heiden, und wenn nicht durch irdiſche menſchliche Werkzeuge, ſo durch einen vom Himmel kommenden Meſſias. Darum konnte den frommen Phariſäer nichts tiefer und gewaltiger erregen als die Verkündigung eines Meſſias, der das göttliche Geſetz beſeitigt. Damit war das Fundament, auf dem ſein religiöſes Glauben und Hoffen ruhte, die Vorausſetzung ſeines heißen ſittlichen Ringens, erſchüttert. So wurde er der leidenſchaftliche Verfolger der kleinen Jeſusgemeinde, bei dem nur die Glut ſeiner Leidenſchaft verrät, daß die innere Troſtloſigkeit, die ihn beim Blick auf die tatſächlich vorhandene Unmöglichkeit, die Geſetzesgerechtigkeit zu erlangen, immer wieder ergreift, nur mit Gewalt niedergehalten wird. Da tritt plötzlich, ohne eine

vorangehende Periode des Schwankens zwischen Haß und Zuneigung, die völlige Umwandlung seines religiösen Lebens ein, wie ja große religiöse Wandlungen überwiegend Sache eines Augenblicks sind. Paulus selbst ist überzeugt, daß damals Gott in sein Leben eingegriffen hat, um „seinen Sohn an ihm zu offenbaren", Gal. 1, 16. Auf der Verfolgungsreise nach Damaskus schaute er einen vom Himmel herunter kommenden Lichtglanz. Eine Stimme aber, die er vernahm, machte ihm gewiß, daß er es mit Jesus zu tun hat. „In diesem Schauen ist ihm mit einem Schlage die Gewißheit aufgegangen, daß der von ihm als der Gekreuzigte bisher verachtete Christus lebe und Gottessohn sei; oder: eben was er geschaut und gehört hat, das ist der Ausdruck des Glaubens hieran, welcher ihn in diesem Augenblick überwältigt".[1]) Von nun an sieht er in Jesus den von Gott zur Aufrichtung seines Reichs vom Himmel gesandten Messias, der als der Sohn Gottes einer höheren Welt des Geistes angehört und auf dessen Kommen er in der trostlosen Gegenwart gehofft. Jetzt hatte er in dem auferstandenen Jesus „den Menschen vom Himmel" erkannt. Damit aber fand der schwere innere Zwiespalt, in welchen ihn die Gewissenhaftigkeit seines Trachtens nach Gerechtigkeit im Gesetz hineingeführt hatte, für immer sein Ende. Im Glauben an Jesus hatte er einen Abfall vom göttlichen Gesetz erkannt. Darum hatte er ihn verfolgt. Von dem Augenblick an, wo er selbst diesen Glauben teilte, kam die nur mit Gewalt niedergehaltene, eigner schmerzlicher Erfahrung entstammende Einsicht zu ihrem Recht, daß es unmöglich ist, aus Gesetzeswerken gerecht vor Gott zu werden. Durch die Offenbarung Jesu als des Messias zeigte ihm Gott, daß der Mensch das Heil nicht durch das Gesetz erlangt. Und die Erfahrung der Geistesmacht des Glaubens an Jesus vollendete in ihm die Gewißheit, daß das Leben unter der Botmäßigkeit des Gesetzes für die, welche in Christus Jesus sind, auf immer abgetan ist. Denn, was das Gesetz nicht vermochte, bringt jetzt der in ihm wohnende Geist Gottes, der der Geist des Christus ist, durch seine schöpferische Kraft hervor. Im himmlischen Machtbereich des Herrn, der Geist ist, lebt er ein der Macht der Sünde und des Todes entnommenes Leben für Gott. Die Sünde herrscht nicht mehr über ihn, weil

[1]) A. a. O. S. 75.

er nicht mehr unter dem Gesetz ist, sondern unter der Gnade. Diesen neuen, gegenwärtiges und künftiges Heil in sich schließenden Lebensstand faßt Paulus in dem Begriff eines Sohnes oder Kindes Gottes zusammen. Er nähert sich darin der Lehre Jesu, ohne jedoch von ihr abhängig zu sein. Das Bewußtsein der Gotteskindschaft ist bei ihm nicht aus der Berührung mit dem Jesus der Geschichte entsprungen, von dem ihn die religiösen Erlebnisse bei und nach seiner Bekehrung innerlich gelöst haben. Auch was der Tod Jesu bedeutet, hat er sich von der Gegenwart des himmlischen Christus aus, die er erlebte, zurechtgelegt. Und eben sie ist der Ausgangspunkt wie der beherrschende Mittelpunkt seiner ganzen theologischen Gedankenarbeit, jener gewaltigen Geistesschöpfung, in welcher der Jesus der Geschichte nahezu verschwunden ist.

So glaubt also auch Weizsäcker bei seiner Auffassung der Genesis des paulinischen Christentums von einer entscheidenden Einwirkung der Person Jesu ganz absehen zu sollen. Nur einmal tritt Jesus von Nazareth, für den er bisher nur Verachtung gehabt hatte, auf bedeutsamere Weise in seinen Gesichtskreis, als Stephanus von ihm sagt, daß er das göttliche Gesetz beseitigen werde. Aber auch da handelt es sich im Grunde nicht um den Jesus der Geschichte, sondern um den himmlischen Messias, dessen Kommen schon der Pharisäer Paulus erhofft und den die Jesusjünger mit ihrem, wie sie sagen, auferstandenen Meister identifizieren. Und darum verschwindet auch mit Paulus Bekehrung zum Glauben an den Messias Jesus alsbald der historische Jesus ganz und für immer aus seinem Gesichtskreis. Er kennt jetzt nur noch den vom Himmel auf die Erde herabgekommenen, gestorbenen und durch die Auferweckung in seine himmlische Herrlichkeit zurückgekehrten Christus, der göttliches Geistwesen ist, den Κύριος πνεῦμα, der die sündigen Fleischesmenschen durch seinen Kreuzestod dem irdischen Weltzusammenhang des αἰὼν οὗτος, in dem Sünde, Gesetz und Tod herrschen, entnimmt, sie durch seine Auferstehung in die Welt des himmlischen Geisteslebens Gottes versetzt und des ewigen Lebens teilhaft macht. Sofern aber dieser neue Christusglauben des Paulus, wie Weizsäcker geltend macht, wesentlich religiösen Ursprungs ist, erscheint er als eine dem Gottesglauben Jesu pa-

rallele, von ihm ganz unabhängige religiöse Neuschöpfung, welche ihre geschichtlichen Anknüpfungspunkte in einer Messiasvorstellung und einem Messiasglauben hatte, die den Kreisen der jüdischen Apokalyptik entstammte.

Offenbar im Anschluß an Weizsäcker, aber fast noch stärker betont H. Weinel,[1]) daß das neue religiöse Leben des Paulus, sein Glaube an den himmlischen Christus, eine Neuschöpfung Gottes in der Geschichte ist, die ganz außer Verbindung mit der Person Jesu steht. Paulus gehörte zu den Frommen seines Volks, deren ganze Seele mit heißer Inbrunst an den großen Hoffnungen seines Volkes hing, und zugleich drängte sich seiner „trotzigen und wahrhaftigen Natur" die Erkenntnis von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes auf, des vermeintlichen alleinigen Weges zum Heil. So schrie sein Inneres voll Verzweiflung nach Erlösung, nach Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, von dem ihn die Übertretung des Gesetzes schied. Gleichwohl verfolgte er in fanatischem Eifer diejenigen, welche verkündigten, daß das Erlösende wirklich geschehen sei, daß Gott in dem vom Gesetz Verfluchten, in dem gekreuzigten Jesus, den Messias gesandt habe. Aber sein Gewissen läßt ihm bei solchem Tun keine Ruhe. Wenn nun doch die Verfolgten Recht hätten, wenn Gott trotz der Unerfüllbarkeit des Gesetzes sich aufgemacht hätte, die Menschen zu erlösen, wenn das Gesetz nicht zur Seligkeit gegeben wäre? Auf diese Fragen wird ihm die göttliche Antwort auf dem Wege nach Damaskus in einer Vision zuteil, zu der sich, wie bei Propheten geschieht, der stürmische Kampf seines Inneren verdichtet. Sein Verfolgungseifer wird gerichtet durch die über ihn kommende „Gewißheit, daß das Große, das Wunderbare, das des Frommen wartet, nicht mehr eine bloße ungewisse Hoffnung für die Zukunft ist, sondern, daß es bereits im Herzen angebrochen ist. . . . . Der Himmel ist zerrissen, er hat sein Bestes herniedergesandt, nicht einmal bloß an die lachenden Ufer des galiläischen Meeres, sondern heute wieder und überall hin." Ein Stück persönliches Leben aus dem Himmel „aus jener anderen Welt", hat sich in sein Herz gesenkt und hat aus ihm eine neue Kreatur gemacht. Paulus nennt das neue, von Gott geschenkte, sein

[1]) Paulus, der Mensch und sein Werk: die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. 1904. vgl. bes. S. 48—66. 74. 75.

Inneres durchwaltende himmlische Geistesleben „bald Christus, bald Geist, bald Geist des Christus, bald Geist Gottes". „Die Umrisse dieser beiden himmlischen Wesen, des heiligen Geistes und des himmlischen Christus, dessen Bild er in der Vision geschaut, verwischen sich ihm." In den angeführten Worten spricht es Weinel klar aus, daß er in Paulus eine Jesus zwar nahe verwandte, aber von ihm ganz unabhängige, selbständige prophetische Persönlichkeit erblickt.

Eben dies betont auch P. Wernle[1]) aufs stärkste. Paulus tritt in der christlichen Urzeit auf, „wie aus dem Erdboden gestampft"; nicht als Vertreter und Vermittler von geschichtlicher Überlieferung, sondern als Empfänger göttlicher Offenbarung, als Prophet, der „nicht das alte Wort Jesu, sondern" wie Jesus „neu quillendes Gotteswort mitteilen soll". Freilich wenn er den Apostolat für sich beansprucht, scheint er sich ganz den Uraposteln beizugesellen, „welche der Gemeinde die Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus verbürgen". Gelegentlich stellte er sich auch wohl einmal als Träger der apostolischen Tradition hin, um seinen Gegnern zu beweisen, daß er in den Hauptpunkten des gemeinchristlichen Glaubens dasselbe Evangelium verkündigt wie die Urapostel. Aber in Wirklichkeit ist er in einem ganz neuen Sinne Apostel Christi: Apostel „rein aus Offenbarung". Der Christus, den er kennt und verkündigt, ist der Auferstandene, der zur Rechten Gottes Sitzende, das himmlische Wesen, welches er in der Vision vor den Toren von Damaskus geschaut hat. Jesus, wie er auf Erden redete und Machttaten vollbrachte, den Jesus der Evangelien, kannte Paulus weder aus persönlichem Umgang noch durch die Berichte der Urapostel, die er nach seiner Bekehrung jahrelang mied. Sie verkündigten Jesus als Propheten und Gesetzgeber. Ihm war er seit dem Tage von Damaskus der himmlische Erlöser. Anstatt wie jene die Worte und Taten Jesu zu erzählen, wollte er keine andre Botschaft verkündigen als die vom Kreuz und der Auferstehung Jesu, den beiden wunderbaren und geheimnisvollen Erlebnissen des himmlischen Christus, in welchen die Erlösung der Menschen von Sünde und Tod beschlossen ist. In seinem persönlichen Verhältnis zu Christus fühlt sich Paulus von dem, den er nur als himmlisches Wesen durch Offenbarung kennen gelernt hat, viel schärfer

[1]) Die Anfänge unsrer Religion [2] 1904, S. 112—153, 243—256.

geschieden als die Urapostel. „Jesus ist Herr, Paulus der Knecht, Jesus sündlos, Paulus sündig und begnadigt. Er glaubt an Jesus Christus, ruft durch seine Vermittlung Gott an, betet gelegentlich selbst zu ihm". So bedeutet Paulus „Apostolat aus Offenbarung" einen „Riß", einen „großen Sprung in der Geschichte", d. h. einen Neuanfang in der Entstehungsgeschichte der christlichen Religion. Eines solchen bedurfte es, „wenn die Sache Jesu nicht stillestehen sollte". „Der neue Weg", die Einführung des Evangeliums in die Welt, „forderte einen neuen, durch keine Tradition gebundnen Mann. Nur ein Prophet, kein gewöhnlicher Apostel konnte das befreiende Wort reden". Daß Paulus neues religiöses Leben außer Beziehung zur geschichtlichen Person Jesu steht, ist also eine notwendige Voraussetzung seines weltgeschichtlichen Berufs als Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden. Zugleich finden sich freilich bei Wernle einzelne Äußerungen,[1]) die damit kaum vereinbar sind. So sagt Wernle, daß der Apostel, obwohl er Jesus bei seinen Lebzeiten gar nicht gekannt, ihn trotzdem „am besten verstanden hat". „Grade er hat den geschichtlichen Jesus klar und tief erfaßt als den Erlöser, der über die falsche jüdische Lehre hinweg zur Gotteskindschaft und zur sittlichen Freiheit führt und mit dem neuen Ideal zugleich Mut und Kraft zur Erfüllung spendet. Diesem wirklichen und wirkenden Jesus will seine hohe Christologie die Bahn in die Welt erobern helfen." In seinen sittlichen Forderungen hat sich Paulus „von Jesus, seinem Meister, inspirieren" lassen. Er hat „die Liebe, die von Jesus ausging, aufgefangen, zusammengepreßt und dann vervielfältigt in seinen Gemeinschaften". Und „es ist staunenerregend zu sehen, mit welcher Festigkeit und Klarheit Paulus seinen ihm von Jesus gewiesenen Weg weiter ging". Darum „ist es doch Jesus selbst, welcher der Gemeinschaft diese unerhörte Fähigkeit tätiger Liebe schenkt". Diese Äußerungen Wernles können im Grunde nur dahin verstanden werden, daß Paulus in seinem religiösen und sittlichen Bewußtsein irgendwie unter der geistigen Einwirkung der geschichtlichen Person Jesu gestanden hat und nicht bloß „seinem eignen Gefühl nach" „der Vermittler eines geschichtlich Gegebenen" war. Nur bleibt völlig dunkel, wie es bei dem „Apostel aus Offenbarung", der grund-

[1]) A. a. O. S. 113. 243 f. 153. 148. 151.

sätzlich mit der geschichtlichen Tradition nichts zu schaffen haben wollte, zu einer solchen geistigen Einwirkung Jesu gekommen sein soll. Immerhin ist es bedeutsam, daß Wernle, je nachdrücklicher er betont, daß Paulus der echte Jünger Jesu ist, der den Meister recht verstand und sein Werk in seinem Geiste fortsetzte, nicht umhin kann, wenigstens in allgemeiner Wendung von einem Weg, der dem Apostel von Jesus gewiesen war, zu reden. Analoges begegnete uns aus dem gleichen Grunde bei F. Ch. Baur, der zuerst mit allem Nachdruck die Unabhängigkeit des Heidenapostels vom Jesus der Geschichte betonte und gleichzeitig „dem ganzen Eindruck der Person Jesu" für Paulus entscheidende Bedeutung zuerkannte. Es erhellt daraus, daß, sofern die wesentliche Übereinstimmung gerade der neuen, das Leben des Christen Paulus beherrschenden religiösen und sittlichen Anschauungen mit denen Jesu angenommen wird, damit immer wieder für den Historiker der Anlaß oder doch die Möglichkeit gegeben ist, eine etwaige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus zu erwägen.

Anders steht es bei W. Wrede.[1]) Die Frage nach irgend welcher geistigen Abhängigkeit des Apostels von Jesus bleibt für ihn ganz außer Betracht, denn jene „in der modernen Theologie . . . . vorherrschende Auffassung", „Paulus sei in Wahrheit derjenige gewesen, der das Evangelium Jesu verstanden habe", gilt ihm als ein nicht geringer geschichtlicher Irrtum."[2]) Gerade in seinen religiösen und sittlichen Grundanschauungen sei Paulus von Jesus unabhängig. Freilich will Wrede keineswegs in Abrede stellen, daß zwischen beiden in religiöser Hinsicht Verwandtschaft bestehe. Aber die „Verbindungslinien", die sich ohne Zweifel von der Predigt Jesu zu Paulus ziehen lassen, seien, wie Wrede im einzelnen ausführt, noch gar nicht das Kennzeichen einer geistigen Einwirkung Jesu auf den Apostel. Wenn z. B. Paulus Gott „unsern Vater" nenne, so beruhe dies darauf, daß schon längst vor Jesus das Judentum liebte, Gott als den Vater des Volks und jedes einzelnen anzurufen. Die Unabhängigkeit von Jesus zeige sich aber im besonderen darin, daß gerade die Anschauung von Gott, die sich bei Jesus mit dem Vaternamen verknüpft — er waltet über allem, sorgt in unerschöpflicher Güte für jeden, zählt die Haare auf dem

[1]) Paulus. 1905. S. 89—106. [2]) A. a. O. S. 90.

Haupte — samt der ihr eigenen Stimmung des Gottvertrauens bei Paulus kaum einen Nachhall findet. Ähnlich verhalten sich die sittlichen Anschauungen des Apostels zu denen Jesu. An Berührungspunkten mit den Sprüchen Jesu fehlt es nicht. „Die Liebe zum Nächsten hat dem Apostel wahrscheinlich wie allen Christen, als ein festes ‚Gebot des Herrn' gegolten. Sie bedeutet aber für ihn nicht dasselbe wie für Jesus und tritt im Grunde zurück hinter der Liebe zu den Kirchen- und Glaubensgenossen, hinter der ‚Bruderliebe'; und diese Gemeindetugend könnte auch in der jüdischen Diaspora mehr betont sein, als wir wissen." Und welcher „feiner Empfindende" habe aus der Sittenpredigt des Paulus „den besonderen moralischen Hauch der Sprüche Jesu, ihre gewaltige majestätische Art, ihre eigene kritische Schärfe oder ihr Dringen auf innere Wahrheit herausgefühlt." Auch Paulus Stellung zur Gesetzesreligion zeige bei aller Verwandtschaft ein sehr andres Gepräge als die Jesu zur pharisäischen Gerechtigkeit. Jesu Motive sind rein „moralischer Art". „Er wendet sich gegen die Satzungen, wenn und weil sie die sittliche Gesinnung töten und der Frömmigkeit die Seele nehmen, die Äußerlichkeit, den Schein an die Stelle des Wesens setzen". Eine solche ethische Kritik der Gesetzlichkeit findet sich bei Paulus nicht. „Er ficht gegen das Gesetz als Missionar und als Sachwalter der Erlösung. Das ist etwas Anderes." Und während Jesus die „nationalen Vorzüge des Judentums entwertet, indem er im Juden nur den Menschen sieht und begehrt, proklamiert Paulus das Heil für alle Nationen." „Mag man da eine gewisse Wahlverwandtschaft finden; der eigentliche Sinn bleibt wesentlich verschieden." „Einzig in der Betrachtung Röm. 2,17—29 könnte man größere Verwandtschaft mit dem Geist der Sprüche Jesu finden, sie ist aber für das Ganze der paulinischen Anschauung von untergeordneter Bedeutung."[1])

So deuten also die Berührungen, die zwischen Paulus und Jesus in zentralen religiösen und sittlichen Anschauungen stattfinden, näher betrachtet, viel eher auf Unabhängigkeit des Apostels von Jesus hin, anstatt daß sie eine geistige Einwirkung Jesu auf ihn erkennen ließen. Völlig ausgeschlossen aber erscheint eine solche, wie Wrede meint, wenn man den „objektiven Abstand der paulinischen

[1]) A. a. O. S. 115.

Lehre von der Predigt Jesu" ins Auge faßt. Schon in einer früheren Schrift hat Wrede diesen Abstand folgendermaßen charakterisiert.[1]) „Bei Jesus bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ, bei Paulus steht im Mittelpunkte der Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen (Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi)." Dazu gibt Wrede jetzt folgende nähere Bestimmungen.[2]) „Bei Jesus zielt alles auf die Persönlichkeit des Einzelnen. Es gilt, daß der Mensch seine Seele ganz und ungeteilt Gott und seinem Willen hingebe. Das Meiste in der Predigt Jesu hat daher die Form oder doch den Charakter des Imperativs. Lohn und Strafe stehen freilich überall hinter dem sittlichen Appell, und es sind für Jesus keineswegs entbehrliche Gedanken; aber sie dienen vor allem, den Ernst und die Schärfe des Gotteswillens und die Größe der Verantwortung empfinden zu lassen. Gewiß zeigt die Predigt Jesu noch andre Züge, aber der Herzpunkt liegt, wenn irgendwo, in diesen Dingen. Bei Paulus ist das Zentrum eine geschichtlich-übergeschichtliche Gottestat oder ein Gefüge von Gottestaten, die der ganzen Menschheit ein fertiges Heil mitteilen. Wer an diese Gottestaten — Menschwerdung, Tod und Auferstehung eines himmlischen Wesens — glaubt, dem fällt das Heil zu." Paulus hat „das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht",[3]) und zwar im engeren Sinne des Wortes. Bei ihm, „ist die Religion die angeeignete und erfahrene Erlösung selbst. Das Erlösende liegt aber in keiner Weise im Menschen, sondern außer ihm in einem göttlichen Erlösungswerke, das für die Menschheit ein für alle Mal das Heil bereitet hat. Anders ausgedrückt: es liegt in der Geschichte, die zwischen Gott und der Menschheit spielt, in der ‚Heilsgeschichte' oder den ‚Heilstatsachen.' Darin, wie er den „Mythus" vom himmlischen Christus zum Fundamente der Religion gemacht hat, liegt die „Umbildung" beschlossen, welche die entstehende christliche Religion durch ihn erfahren hat. „Jesus weiß von dem, was für Paulus das ein und alles ist — nichts. Mag man immer auf seinen Anspruch verweisen, zum Messias ausersehen zu

[1]) Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie. 1897. S. 67. [2]) Paulus S. 93. [3]) A. a. O. S. 103.

sein: daß er sich selbst zum Gegenstande eines Glaubens und einer Lehre gemacht hätte, muß man trotz einigen Evangelienworten, die es besagen, bezweifeln. Daß er seinem Tode Bedeutung für das Heil zugeschrieben habe, ist so unwahrscheinlich wie möglich". „Wer die Religion Jesu beschreiben will, die in den Sprüchen und Gleichnissen Jesu lebt, kann gar nicht darauf verfallen, von Erlösungsreligion zu sprechen. Erlösungsgedanken spielen zwar hinein, wenn man an den Inhalt der Zukunftshoffnung, das Reich Gottes, denkt, aber das Wesentliche sind sie nicht. Der Ton fällt auf die Frömmigkeit des Einzelnen und ihren Zusammenhang mit dem künftigen Heile." Damit, daß bei Paulus „die Religion die angeeignete und erfahrene Erlösung selbst ist", hängt endlich noch zusammen, daß er, so groß sein ethisches Interesse ist, „der sittlichen Güte des Charakters doch zweifellos etwas Andres vorgeordnet hat, und nicht nur in der Polemik: es ist der Glaube, d. h. eine Überzeugung mit ganz bestimmt formulierbarem Inhalt, im Grunde der Glaube an ein Dogma", dessen Anerkennung Bedingung für die Zugehörigkeit zur organisierten christlichen Gemeinschaft, zur Kirche ist. „Kein menschlich sittliche Maßstäbe zur Beurteilung der Frömmigkeit, wie sie Jesus handhabt, kann es deshalb für Paulus garnicht geben." Mithin ist auch hinsichtlich der „subjektiven Religiosität" der Abstand des Paulus von Jesus ein sehr beträchtlicher. Ist dies die Lage der Dinge, so muß geurteilt werden, daß Paulus im Vergleich mit Jesus im wesentlichen eine neue Erscheinung ist, so neu, wie es bei einem großen gemeinsamen Untergrunde nur möglich ist. Er steht von Jesus viel weiter ab als Jesus selbst von den edelsten Gestalten jüdischer Frömmigkeit." Und grade daß Christus im Mittelpunkt des religiösen Lebens und Denkens des Apostels steht, daß „die ganze paulinische Lehre Lehre von Christus und seinem Werk ist", läßt diesen Abstand nur um so deutlicher hervortreten. Denn für diese Christuslehre bedeutet „der ganze konkrete, ethisch-religiöse Gehalt des Erdenlebens Jesu nichts." Der paulinische „Christus-Mythus" stellt sich auch nicht als „Idealisierung, Verklärung, Apotheose Jesu" dar, „sodaß die geschichtliche Wirklichkeit noch hindurchschiene." [1]) Paulus hat insbesondere

[1]) A. a. O. S. 94f. 103. 53ff. 85.

nicht, wie man oft gemeint, „die mannigfaltigen Charakterzüge Jesu in großartiger Zusammenfassung in die himmlische Gestalt hineinverlegt.“ Also hat die paulinische Lehre grade als Christuslehre mit der Person Jesu in ihrer geschichtlichen Eigenart schlechterdings nichts zu schaffen. Sie ist eine wesentlich neue geschichtliche Erscheinung, die „den Größeren, dem ihr Urheber nur zu dienen meinte, ganz in den Hintergrund gedrängt“ hat. Paulus muß daher als „der zweite Stifter des Christentums“ angesehen werden, der es bald nach seinem Entstehen in Bahnen gelenkt hat, die dem Geiste seines ersten Stifters fremd waren.[1])

Aus alledem ergibt sich nun, daß bei Wrede von einer positiven geistigen Einwirkung der Person Jesu auf Paulus nicht die Rede sein kann. „Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu hat die paulinische Theologie eben nicht bestimmt.“ „Paulus hatte mit Jesus selbst keine Fühlung gehabt.“ Er ist auch keineswegs „der theologische Ausleger und Fortsetzer Jesu“, der „das Evangelium Jesu mit Hilfe der ihm gegebenen Begriffswelt theologisch aufgefaßt, ausgemünzt und umgebildet“ hat. Der Name eines „Jüngers Jesu“ paßt daher auf ihn „wenig“ oder vielmehr gar nicht. Dies Ergebnis vervollständigt Wrede noch durch seine Ausführungen über den mutmaßlichen Ursprung der paulinischen religiösen und theologischen Gedankenwelt, in deren Mittelpunkt die Lehre von dem Kreuzestod und der Auferstehung eines himmlischen Wesens — der Christus-Mythus — steht. Es gehe nicht an, den Kern dieser Christuslehre „zum Geisteserzeugnis des Paulus, zum Werk seiner Phantasie“ zu machen. „Denn niemals läßt sich die großartige Sicherheit, Zuversicht und Begeisterung seines Glaubens verstehen, wenn sein Fundament eine selbsterdachte Vorstellung war.“[2]) Zu verwerfen seien die Anschauungen, welche in dem himmlischen Christus, dem κύριος πνεῦμα, an den Paulus glaubt, das Ergebnis seiner religiösen Spekulation erblicken, d. h. seiner durch die Erlebnisse unter dem Gesetz veranlaßten, energischen denkenden Versenkung in das religiöse Rätsel eines gekreuzigten Christus, den die Jesusjünger verkündigten. Nicht minder aber sei die Meinung abzuweisen, welche die freischaffende Phantasie des religiösen Enthusiasten zur eigent-

[1]) A. a. O. S. 85. 104. [2]) A. a. O. S. 95 f. 86.

lichen Quelle der pauliniſchen Chriſtus-Vorſtellung macht. Vielmehr bleibe „nur eine einzige Erklärung“: — Wrede folgt hier einer Spur Weizſäckers —, „Paulus glaubte bereits an ein ſolches Himmelsweſen, an einen göttlichen Chriſtus, ehe er an Jeſus glaubte“. „Im Moment der Bekehrung aber, als Jeſus ihm nun in der lichten Herrlichkeit ſeines Auferſtehungsdaſeins entgegentrat, da identifizierte er ihn mit ſeinem Chriſtus und übertrug nun ohne weiteres auf Jeſus alle die Vorſtellungen, die er von dem Himmelsweſen bereits hatte, z. B. die, daß es ſchon vor der Welt exiſtierte und an ihrer Erſchaffung beteiligt war.“ „Der Menſch Jeſus wurde alſo eigentlich nur der Träger all der gewaltigen Prädikate, die bereits feſtſtanden.“ Für Paulus war dies inſofern leichter vollziehbar, als er Jeſus, der ſo gar nicht dem himmliſchen Chriſtusbilde glich, nicht kannte. „Seine Chriſtusanſchauung erfuhr durch ſeine Bekehrung“ nur „inſofern eine Veränderung, als nun das menſchliche Leben Jeſu mit ſeinen Hauptpunkten Tod und Auferſtehung in das Bild aufgenommen wurde. Im Geſamtleben des Himmelsweſens ſtellte das menſchliche Daſein zwar nur eine vorübergehende Phaſe dar, aber der Tod und die Auferſtehung war doch eben für die Menſchen das Erlöſende“. Hat nun aber Paulus ſchon vor ſeiner Bekehrung an einen göttlichen Chriſtus geglaubt, „ſo muß es im Judentum Kreiſe gegeben haben, die denſelben Glauben hatten.“ Dafür fehlt es auch nicht an ganzen geſchichtlichen Anhaltspunkten. „Paulus entſtammt einer andern Schicht des Judentums als Jeſus. Die Weisheit der Rabbinen, die Spekulation der Apokalyptiker, auch die Luft helleniſtiſcher Gedanken war für ihn etwa das, was für Jeſus die ſchlichte Frömmigkeit einfacher Volkskreiſe war.“ Nun iſt aber „ſo viel gewiß, jüdiſche Apokalypſen kennen wirklich einen Meſſias, der bereits vor ſeinem Erſcheinen im Himmel lebt und erhabener iſt als ſelbſt die Engel.“ Wrede läßt dahingeſtellt, ob „alle Züge des pauliniſchen Chriſtus von den vorliegenden Meſſiasvorſtellungen der Apokalyptiker aus verſtändlich werden“.[1])

In dieſer Richtung hat M. Brückner[2]) einen höchſt beachtenswerten Verſuch unternommen, der zur Erläuterung der Anſchauungen

[1]) A. a. O. 86 ff. 89. [2]) Die Entſtehung der pauliniſchen Chriſtologie 1903.

Wredes dient. Die Hauptmomente seiner eingehenden Darlegungen sind folgende. Der apokalyptischen Literatur des Zeitalters Jesu ist die Tendenz gemeinsam, die Gestalt des Messias ins Übermenschliche zu steigern. Dies tritt schon bei den LXX, ganz deutlich aber in dem Christusbild der Psalmen Salomos (Ps. 17 und 18), deren religiöses Gepräge im übrigen der älteren Psalmenliteratur sehr nahe steht, zutage. In durchaus übernatürlicher Weise ist er mit dem heiligen Geist der Kraft und der Weisheit von Gott ausgerüstet. Nicht mit menschlichen Mitteln, sondern mit dem Hauche seines Mundes vernichtet er die Feinde Israels und des Gottesreichs. In den Bilderreden des Henochbuches ist der Messias, „der Menschensohn", ganz zu einem himmlischen, dem Bereich der Engel angehörigen Wesen geworden. Auch in den übrigen apokalyptischen Schriften des Zeitalters ist der Messias nirgends ein rein menschlicher König, sondern die einzigartige, mit übernatürlichen Geisteskräften ausgerüstete, aus der Verborgenheit des Himmels plötzlich hervortretende Persönlichkeit der Endzeit, die dem auserwählten Volk das verheißene Heil bringt und das erhoffte Reich Gottes aufrichtet. Als solche präexistiert der Messias vor seinem Auftreten im Himmel bei Gott. Diese Wesensänderung der jüdischen Messiasidee ist nun aber nicht etwa lediglich ein Erzeugnis des spekulativen Denktriebes der jüdischen Apokalyptiker. Vielmehr ist sie im letzten Grunde dadurch veranlaßt, daß für das religiöse Leben des damaligen Judentums der Engel- und Dämonenglaube eine nicht hoch genug anzuschlagende Bedeutung gewonnen hatte. Die ganze Welt steht nach göttlicher Verordnung unter der Herrschaft von Engelmächten. Sie vermitteln die Wirksamkeit Gottes in der Welt und den Verkehr der Menschen mit Gott. In ihrem Wirken aber sind sie relativ selbständig. Zum Teil treten sie Gott feindlich gegenüber. Dies sind die Dämonen unter ihrem Oberhaupte, dem Satan. Sie erregen alle Krankheiten, verführen die Menschen zur Sünde, insonderheit die Heiden zum Götzendienst. Der Satan und sein Reich hat seine Hand im Spiele, wenn das jüdische Volk unter dem Joch der Heiden furchtbar zu leiden hat. Und so sind die eigentlichen Feinde des Messias, die er zu überwinden hat, nicht mehr irdische, sondern himmlische Mächte, Engel und Dämonen. Mit dieser Umformung der Aufgabe des Messias mußte

auch eine Umgestaltung des Messiasbildes Hand in Hand gehen. Übermenschliche Geistesmächte kann nur ein mit übermenschlichen Kräften ausgerüsteter Messias besiegen, ja schließlich nur ein Messias, der selbst ein himmlisches Engelwesen ist, ein alle Engel und Dämonen an Macht überragender himmlischer Christus. Neben und in Verbindung mit dieser transzendenten Anschauung vom Messias und seinem Werk steht in der jüdischen Apokalyptik die Lehre von den zwei Welten oder Aeonen, die streng von einander geschieden sind und einander ablösen. Der gegenwärtigen irdischen Welt, die der Engel und Dämonenherrschaft mit ihrem Gefolge von Übeln und Sünde preisgegeben ist, steht die zukünftige Welt gegenüber, in der Gott unmittelbar auf der verklärten Erde herrscht. Der Messias ist es nun, der an der Wende der beiden Weltzeiten aus der Verborgenheit des Himmels plötzlich hervortritt, um nach Unterwerfung und Besiegung der Engel und Dämonen die Gottesherrschaft mit ihren himmlischen Kräften und Gütern auf Erden unter den Menschen aufzurichten. Selbstverständlich ist es auch bei den Apokalyptikern Israel, das auserwählte Volk, dem in erster Linie das Werk des Messias zugute kommt. Alle Hoffnungen, die das auserwählte Volk als der Liebling und der erstgeborene Sohn Gottes auf seinen Gott setzte, sollten durch den Messias als den Sohn Gottes in Erfüllung gehen. Die Heiden dagegen werden vernichtet oder nehmen doch nur als Untertanen des Gottesvolks an dessen Herrlichkeit teil. Im 4. Esrabuch und in der Baruch-Apokalypse erscheint das Wirken des Messias auf der Erde zeitlich begrenzt als ein dem eigentlichen Ende dieses Weltdaseins vorangehendes Zwischenreich. Ihm folgt erst die allgemeine Totenauferstehung und das Endgericht und sodann die Vernichtung dieser Welt und die Herrschaft Gottes in der neuen Welt ohne das mittlerische Wirken des himmlischen Christus. Dagegen scheint in anderen apokalyptischen Schriften das Messiasreich mit der unvergänglichen vollendeten Gottesherrschaft auf der verklärten Erde zusammenzufallen. Allgemein zugestandener Glaubenssatz sei gewesen, daß das jüdische Gesetz im messianischen Reich nicht mehr gilt, wofür Brückner als Beweis freilich nur das **argumentum e silentio** beibringt, daß nirgends im Judentum seine Geltung für den messianischen Aeon behauptet werde. Vereinzelt

— in den Bilderreden des Henochbuches und 4. Esra — wird der Messias in Verbindung gebracht mit der Gestalt des „himmlischen Menschen", der ursprünglich nichts mit ihm zu tun hat, sondern wahrscheinlich der orientalischen Idee des Urmenschen seine Entstehung verdankt. In einem gewissen Widerspruch mit der zuversichtlichen Hoffnung der Apokalyptiker auf die Erlösung Israels durch den himmlischen Christus steht der da und dort in der apokalyptischen Literatur begegnende ethische Pessimismus. Durch den Sündenfall Adams und den angeborenen bösen Trieb sind alle Menschen ohne Ausnahme, auch die Juden, der Sünde verfallen. Beim Weltgericht aber kann Gott als der gerechte Weltrichter nicht nach nationalem, sondern nur nach individuell ethischem Gesichtspunkt richten. Wo aber bleibt da die Heilsgewißheit für die Juden?

Damit sind die charakteristischen Hauptmomente der apokalyptischen jüdischen Christologie und Erlösungslehre umschrieben. Sie alle finden sich nun nahezu unverändert mit verhältnismäßig geringen Modifikationen auch bei Paulus. Christus ist für ihn ein übermenschliches himmlisches Wesen. Er präexistiert bei Gott, während die Menschenwelt, Heiden und Juden, der Herrschaft der Engel und Dämonen von Gott unterworfen ist, Gal. 4, 1—4. 8. 9. In naher Zukunft erwartet Paulus das Erscheinen des Christus vom Himmel her in strahlender göttlicher Herrlichkeit und Macht zur Unterwerfung und Besiegung bezw. Vernichtung aller gegenwärtig die Welt beherrschenden, übermenschlichen Geistesmächte und zur Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden. Wie im 4. Esrabuch und in der Baruch-Apokalypse nimmt auch bei Paulus die Herrschaft des Messias nach Ausrichtung seines Erlösungswerkes ein Ende, so daß nur die Königsherrschaft Gottes selbst übrig bleibt. So steht das Erscheinen des himmlischen Christus in göttlicher Herrlichkeit bei Paulus, wie in der Apokalyptik, an der Scheide der beiden Welten. Es bringt das Ende der gegenwärtigen irdischen, der Vergänglichkeit verfallnen Welt und führt den künftigen Aeon und die Verklärung der Schöpfung zu himmlischer Herrlichkeit herauf, Röm. 8, 18ff. Mit dem gegenwärtigen Aeon hört auch die Geltung des jüdischen Gesetzes auf, das durch Vermittlung von Engelmächten gegeben ist, Gal. 3, 19. Den „jüdischen Satz" ὁ Χριστὸς τέλος νόμου eignet sich Paulus in vollem Umfang

an, Röm. 10, 4. Trotzdem hält er mit allen seinen Volksgenossen und den jüdischen Theologen, gestützt auf die Verheißungen Gottes, an der Prärogative des auserwählten Volkes fest. Wie Röm. 11, 13ff. zeigt, sah der Christ Paulus die Bekehrung der Gesamtheit Israels als den letzten, gottgewollten Erfolg seines Heidenapostolates an. Andrerseits ist Paulus auch der im Spätjudentum begegnende ethische Pessimismus keineswegs fremd. Er bekennt sich zu der Lehre, daß in Folge des Sündenfalles Adams alle Menschen ausnahmslos mit Sünde behaftet sind. Und wenn ihm, wie der gesamten Apokalyptik, unerschütterlich feststeht, daß der Aufrichtung des Gottesreichs das allgemeine Weltgericht vorangeht, bei dem Gott einen jeden nach seinen Werken richten wird, so kann er sich nicht verhehlen, daß alle Menschen, einschließlich der Juden, auf ihr Verhalten gesehen, nur ein göttliches Verdammungsurteil zu erwarten haben.

Findet in allem bisherigen völlige Übereinstimmung zwischen den paulinischen Anschauungen und der jüdischen Apokalyptik statt, so zeigt sich eine Differenz zunächst darin, daß Paulus das Erlösungswerk des Messias ausschließlich auf die Aufhebung bezw. Vernichtung der Herrschaft gottfeindlicher Engelmächte bezieht. Von einer Vernichtung politischer Feinde durch den Messias weiß Paulus nichts, während die jüdischen Apokalyptiker wenigstens zum Teil die politische Befreiung in Aussicht nehmen. Indessen erscheint Paulus hierin doch nur als Fortbildner der schon in den Bilderreden des Henochbuchs sich findenden Auffassung des messianischen Erlösungswerkes als Überwindung dämonischer Mächte. Damit steht dann in Zusammenhang, daß Paulus noch stärker als die Apokalyptiker die Überlegenheit des Christus über alle Engelmächte geltend macht. Der Begriff des Sohnes Gottes in seiner Anwendung auf den Messias gewinnt für ihn vertiefte und metaphysische Bedeutung. Den Engelmächten, die nur Verwalter und Vormünder im Hause Gottes sind, steht der Messias als der wesenhafte Sohn Gottes gegenüber, Gal. 4, 1—4. „Christus ist vor allen Geschöpfen Himmels und der Erden das Ebenbild Gottes geworden und alle diese Geschöpfe sind nur durch ihn geschaffen. So bedeutsam aber auch diese über die apokalyptische Christologie hinausgehende Wesensbestimmung des Messias ist, so

liegt sie doch in der Linie der die gesamte Apokalyptik beherrschenden Tendenz, das Wesen des Christus, des Überwinders der Engelmächte, ins Übermenschliche zu steigern. Nur als eine außerordentliche Verschärfung des spätjüdischen ethischen Pessimismus kann es auch angesehen werden, wenn Paulus den aus dem Hellenismus stammenden anthropologischen Dualismus von Fleisch und Geist sich zu eigen macht und demgemäß in der sinnlichen Fleischesnatur des Menschen den notwendigen Sitz der Sünde, das gottwidrige und gottfeindliche Prinzip des Bösen erblickt. Dies wird dann für ihn zugleich der Anlaß, die in der Apokalyptik sich anbahnende Verknüpfung der Idee des Urmenschen mit dem Messias endgültig zu vollziehen und in Christus, dem metaphysischen Sohn Gottes, zugleich den „pneumatischen Himmelsmenschen" zu schauen, der als der „letzte Adam" die Befreiung von der dem Tode verfallenen σάρξ ἁμαρτίας bringt, welche der erste Adam auf seine Nachkommen vererbt hat, 1. Kor. 15, 45—49. Eine Veränderung des apokalyptischen Christusbildes wird bei Paulus endlich dadurch herbeigeführt, daß er in der Person des am Kreuz gestorbenen Menschen Jesus den Messias erkannt hat. Dies bedeutete jedoch keineswegs, daß der Christus für Paulus damit aufgehört hätte, ein übermenschliches, Gott ebenbildliches himmlisches Wesen zu sein. Vielmehr ist Paulus überzeugt, daß der himmlische Gottessohn sich um der Menschen willen für eine Zeitlang seiner göttlichen Herrlichkeit entäußerte und in Jesus die niedrige menschliche Daseinsform annahm, um sie alsbald nach dem Tod am Kreuz wieder mit dem „Gott gleich sein" zu vertauschen. So erscheint die Menschwerdung des Christus nur als eine seinem eigentlichen Wesen widersprechende Episode in seinem himmlischen Dasein. Dem entspricht, daß für Paulus die Einzelheiten des Erdenlebens Jesu, abgesehen vom Kreuzestode, bedeutungslos sind, wie aus dem Schweigen der paulinischen Briefe hervorgeht. Nur der Tatsache der Menschwerdung als solcher und dem Kreuzestode, um dessentwillen der Messias Mensch wird, erkennt Paulus Heilsbedeutung zu. Diese aber beruht ihm ganz und gar darauf, daß es der himmlische Christus, der metaphysische Sohn Gottes, war, der sich selbst entäußerte bis zum Tode am Kreuz, Phil. 2, 6—11, 2. Kor. 8, 9. Als solcher bezahlte er in seinem Tode am Fluchholz, den er als Mensch und

Jude in seiner ganzen Schwere gefühlt und getragen, den Kaufpreis, durch welchen er die von den Engeln durch das Gesetz geknechteten Menschen erlöst, 1. Kor. 2, 8. Kol. 2, 15. Gal. 4, 5. 3, 13. Die über Juden und Heiden herrschenden Engelmächte hatten den himmlischen Sohn Gottes, in seiner Erniedrigung nicht erkannt und ans Kreuz gebracht. Im Grunde aber hatten sie damit nicht ihn selbst, den durch den Tod zu Gott erhöhten Herrn der Herrlichkeit, treffen können, sondern nur ihr eignes Machtgebiet, die σάρξ, die in der Tötung der σὰρξ ἁμαρτίας Christi vernichtet wurde, Röm. 8, 3. Der Heilstod Jesu erscheint also hier ganz eingegliedert in diejenige Anschauung vom Erlösungswerk des himmlischen Christus, wie sie Paulus mit der jüdischen Apokalyptik teilt. Dies gilt auch, sofern Paulus den Tod Jesu als die göttliche Tat der Versöhnung der Menschen mit Gott geltend macht. Indem Gott seinen eignen Sohn vom Himmel herabsandte und ihn für die Menschen den Tod der Sünder sterben ließ, gab er den höchsten Erweis seiner Liebe zu den Menschen und eben damit zugleich den Erweis, daß er seine Feindschaft wider die Menschen aufgegeben, d. h. davon Abstand genommen habe, beim Weltgericht seinen Zorn über sie zu verhängen, dem sie als Sünder verfallen waren, 2. Kor. 5, 18—21. Röm. 5, 8. Diese Auffassung des Todes Jesu als der göttlichen Versöhnungstat hat zur Voraussetzung einesteils die Überzeugung des Paulus von der himmlischen Wesenheit des in Jesus erschienenen Christus, anderenteils seinen ethischen Pessimismus angesichts des göttlichen Endgerichts. Beides aber war ihm mit der jüdischen Apokalyptik gemeinsam. Wiederum nur eine Folge davon, daß Paulus den Tod Jesu als Erlebnis des himmlischen Christus ansah, war es, wenn er in der gegenwärtigen Wirksamkeit des Christus durch die Apostel an den Gläubigen und in der Gemeinde die Vorbereitung seiner Parusie, seiner Erscheinung in himmlischer Herrlichkeit erblickte.

Die Vergleichung der paulinischen mit der jüdisch-apokalyptischen Christologie führt nach allem zu folgendem Ergebnis. Die Verwandtschaft ist eine durchgreifende, sowohl, was die Grundanschauung vom Wesen des Christus und seinem Werk betrifft, als auch hinsichtlich des Einzelnen. Eigentümlich Paulinisches ist zum Teil

lediglich Fortbildung jüdischer Anschauungen, so insbesondere seine Auffassung vom übermenschlichen Wesen des Christus. Andernteils handelt es sich um Modifikationen, die durch die Identifizierung des himmlischen Christus mit der menschlichen Person Jesu herbeigeführt sind. Diese sind aber nicht derart, daß der übermenschliche Charakter des Christus und seines Werkes dadurch beeinträchtigt würde. Nur auf die ethischen, nicht auf die metaphysischen Prädikate des Christus wirkt die menschliche Person Jesu ein. Menschwerdung und Tod sind eine Liebestat „des Herrn der Herrlichkeit". Die menschlich-geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth, ihr irdisches Leben und Wirken, bleibt, abgesehen von der einen Tatsache des Kreuzestodes, für die Christologie und Erlösungslehre des Paulus völlig außer Betracht.

Erkennt man diesen Sachverhalt an, so ergeben sich daraus nach Brückner hinsichtlich der Entstehung der paulinischen Christologie ganz bestimmte Folgerungen. Paulus hat die Grundgedanken seiner Christologie, die Lehre vom himmlischen Christus und der durch ihn vollbrachten Erlösung der Menschen aus der Macht der sie knechtenden Engel und Dämonen, nicht selbst gebildet, sondern von der zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik übernommen. Das Gleiche gilt auch von den meisten Einzelheiten seiner christologischen und eschatologischen Anschauungen, soweit es sich nicht um Menschwerdung und Tod des Christus handelt. Ausgeschlossen sind darum alle die Annahmen, welche die paulinische Lehre vom himmlischen Christus entstanden sein lassen, sei es durch denkende Vertiefung in das Problem oder die im Glauben ergriffene Tatsache eines gekreuzigten Messias, sei es durch Schlußfolgerungen aus der ihm zuteil gewordnen Erscheinung Jesu in himmlischer Lichtgestalt, die vielmehr die Erwartung eines himmlischen Christus voraussetzt. Ausgeschlossen ist aber auch die Annahme, daß Paulus unter dem übermächtigen Eindruck der irdischen Person Jesu zu den ihm bekannten apokalyptischen Lehren von einem übermenschlichen, vom Himmel kommenden Messias gegriffen und sie auf Jesus übertragen habe. Denn die paulinische Christologie zeigt da, wo sie auf Jesus Bezug nimmt, daß seine menschliche Persönlichkeit in ihrer lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit Paulus fremd und religiös bedeutungslos ist, er ihr vielmehr nur in-

sofern. eine heilsgeschichtliche Bedeutung zuerkennt, als in ihr der himmlische Christus in Gestalt eines Menschen und eines Juden den Kreuzestod erlitt. Auch die Bekehrung des Apostels steht darum mit dem Eindruck der Person Jesu in keinerlei ursächlichem Zusammenhang. Sie erklärt sich nach Brückner, der hierin Weizsäcker folgt, aus dem quälenden inneren Widerspruch, mit welchem der jüdische Christusglaube des Paulus behaftet war. Auf der einen Seite erhoffte er von der Ankunft des himmlischen Christus zuversichtlich für sein ganzes Volk die ihm verheißene Anteilnahme am vollendeten Gottesreich. Auf der andern Seite erschien ihm diese um der Sündhaftigkeit aller Menschen willen, angesichts des mit dem Kommen des Messias verknüpften göttlichen Weltgerichts, da Gott ohne Ansehen der Person einen jeden nach seinen Werken richten wird, auch für die Juden in Frage gestellt. Unter dem Druck dieser ihn tief niederdrückenden Ungewißheit, wird er plötzlich von dem einen Gedanken überwältigt: was er bisher weit von sich gewiesen, ist die Wahrheit. Der himmlische Christus ist Mensch geworden, um durch seinen Fluchtod am Kreuz die Menschen von der Herrschaft der Engelmächte und damit auch von der Botmäßigkeit des Gesetzes und der im Fleische wohnenden Sünde zu erlösen, indem er den erforderlichen Kaufpreis erlegte. Nun brauchten weder Juden noch Heiden das Verdammungsurteil Gottes beim Weltgericht zu fürchten. In dieser Gewißheit war die Vorbedingung für das visionäre Schauen Jesu als des himmlischen Christus gegeben. Die Tragweite dieses Gedankens war zu groß und überwältigend, als daß er hätte in ruhiger Überlegung erfaßt werden können. So sieht Brückner in jeder Hinsicht den Nachweis erbracht, daß das Christusbild des Paulus fast ganz unabhängig von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu entstanden ist. Er betont freilich gleichzeitig, die geschichtliche Entstehung der paulinischen Christologie lehre auch verstehen, worin das Neue und Wertvolle derselben bestehe: nicht in den aus dem hellenistischen Judentum stammenden metaphysischen Zügen des präexistenten Gottessohnes und Himmelsmenschen, sondern in der persönlichen Tat seiner Menschwerdung. Indem Paulus die Menschwerdung des Christus als die Kundgebung der Vaterliebe Gottes und als die persönliche Liebes- und Gehorsamstat des

Christus wertete, hat er in sein Christusbild den Kern dessen aufgenommen, was Jesus der Welt gebracht hat. Und besser könne auch die subjektive Aneignung dieses Kernes kaum zum Ausdruck gebracht werden, als es der Apostel tue mit den Worten: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben", Gal. 2, 20. Brückner scheint also den Abstand zwischen der Verkündigung des Paulus und dem Evangelium Jesu für weniger groß anzusehen als Wrede. Indessen kann man fragen, ob nicht doch Wrede, der zwischen Jesus und Paulus in den religiösen Grundanschauungen eine Kluft befestigt sieht, damit im Rechte ist, wenn wirklich der religiöse Glaube des Paulus, sowie seine Lehre vom Messias und seinem Werk, es nur mit dem himmlischen Christus und seiner Liebestat, gar nicht aber mit der geschichtlichen Persönlichkeit des galiläischen Propheten zu tun hat.

Nur kurz weisen wir schließlich noch darauf hin, daß H. Gunkel[1]) in Übereinstimmung mit Wrede und Brückner betont, daß die dem A. T. und dem Evangelium Jesu fremde Erlösungsreligion des Paulus, in deren Mitte das Bild des himmlischen Gott-Erlösers, des Überwinders der großen weltbeherrschenden Geistermächte und des Vernichters von Gesetz, Sünde und Tod, in greifbarer Realität steht, unmöglich eine wunderbare Projektion seiner subjektiven Erfahrungen oder ein Gebilde seiner theologischen Spekulation sein könne, vielmehr jüdischen Kreisen entstammen müsse, wo die Herzen unter dem Einfluß fremder orientalischer Religiosität und Gnosis schon an einen göttlichen Offenbarer, ein gottmenschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente glaubten.

Wir brechen hier ab mit unserm Bericht über die Anschauungen älterer und neuerer Forscher, die in der Ablehnung einer geistigen Einwirkung der Person Jesu auf Paulus eins sind. Das Gesagte dürfte ausreichen, um eine wesentlich vollständige Kenntnis der verschiedenen Gründe zu erlangen, auf welche sich jene mit steigendem Nachdruck und immer größerer Schärfe erneuerte Ablehnung stützt und deren ernsteste Berücksichtigung jeder derzeit unternommene

---

[1]) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. 1903. S. 1. 86 ff.

Versuch, eine geistige Einwirkung Jesu auf seinen großen Apostel als historisch wahrscheinlich zu erweisen, zur Voraussetzung hat. Diese Gründe sind verschiedener Art und von verschiedenem Gewicht. Zum größeren Teil werden sie von allen genannten Forschern, wenn auch mit verschieden starker Betonung, geltend gemacht. Zum kleineren Teil — es sind dies aber grade die weitreichendsten — sind sie erst in der theologischen Diskussion der jüngsten Zeit ans Licht getreten.

Bei allen von uns erwähnten Forschern ist es ein Hauptanlaß, der sie dazu geführt hat, in der einen oder anderen Weise die völlige Unabhängigkeit des Apostels von Jesus sowohl in seinem neuen religiösen Leben, als in seiner religiösen und theologischen Gedankenwelt geltend zu machen. Es ist dies der schon auf den ersten Blick zutage tretende, durch die historische Forschung immer deutlicher ans Licht gebrachte religiöse und theologische Unterschied zwischen den pauliniſchen Briefen, insonderheit den großen Lehr- und Streitbriefen, und den synoptischen Evangelien, als den nahezu einzigen uns erhaltenen historischen Quellen der Evangeliumsverkündigung der palästinensischen Urgemeinde und Jesu selbst. Und zwar sind es vor allem zwei schon von Baur gemachte und dann von allen anderen erwähnten Theologen bestätigte Beobachtungen, welche ihnen die religiöse und theologische Selbständigkeit des Paulus gegenüber Jesus und der Urgemeinde zu verbürgen scheinen.

Einmal ist die prinzipielle, religiöse und theologische Kritik, die Paulus an der Gesetzesreligion übt und mit der seine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zusammenhängt, den synoptischen Evangelien und insbesondre auch der in ihnen enthaltenen Verkündigung sichtlich fremd. Nirgends ist hier davon die Rede, daß das göttliche Gesetz als solches für das Verhältnis der Menschen zu Gott abgetan sei, weil es, einer vergangenen Epoche des göttlichen Heilswaltens angehörig, von vornherein dazu gegeben war, um nur eine bestimmte Zeit „zwischenein“ in Kraft zu sein. Vielmehr ist nach der synoptischen Darstellung Jesus gekommen, den im Gesetz geoffenbarten Gotteswillen sowohl nach seinem wahren Sinne zu enthüllen, als auch ihn zu seiner vollkommnen Erfüllung zu bringen. Die andre Beob-

achtung ist die: Jesus von Nazareth, wie ihn die synoptischen Evangelien in seinen Worten und Taten, in seinem Wirken und Leiden schildern, und wie er für die Urgemeinde, die diese Erinnerungen bewahrt hat, offenbar von größter Bedeutung war, ist in den paulinischen Briefen so gut wie verschwunden. Geradezu an seine Stelle, ihn verdrängend, scheint der zur Rechten Gottes erhöhte himmlische Christus zu treten. Zu ihm allein scheint Paulus in religiöser Beziehung zu stehen, nicht zum irdischen Jesus. Und dem entspricht des Apostels theologische Lehre von Christus als dem himmlischen, über die Menschen und Engel erhabnen Wesen, das vor seiner Menschwerdung in göttlicher Gestalt als der Schöpfungsgenosse Gottes im Himmel lebte, um nach kurzem Weilen auf der Erde in das himmlische Sein wieder zurückzukehren. Damit hängt zusammen, daß Paulus innerhalb des irdischen Lebens Christi nur den von Gott veranstalteten Tatsachen seines Kreuzestodes und seiner mit der Erhöhung zum Himmel identischen Auferstehung Heilsbedeutung zuzuschreiben scheint, und zwar im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung des Gesetzes, als einer nur zwischeneingekommnen, durch Christus abgetanen Veranstaltung Gottes. Diese paulinische Christuslehre ist zwar den Verfassern der synoptischen Evangelien kaum ganz unbekannt, wird von ihnen zum Teil vielleicht sogar vorausgesetzt und mit dem Bilde Jesu von Nazareth verwoben. Aber jedenfalls tritt sie in diesen Schriften im Vergleich mit den paulinischen Briefen völlig zurück, vor allem in dem synoptischen Selbstzeugnis Jesu, in welchem sich höchstens vereinzelte Anklänge an die paulinische Christologie finden, im übrigen aber die Erinnerung aufbewahrt ist, daß Jesus nicht als übermenschliches Himmelswesen, sondern als Mensch zu Menschen geredet hat.

Aus Beidem, der dem synoptischen Jesus fremden paulinischen Kritik der Gesetzesreligion und der von Jesus von Nazareth anscheinend ganz absehenden Christusfrömmigkeit und Christustheologie des Apostels, folgern, wie gesagt, alle vorhin erwähnten Theologen, daß das neue religiöse Leben des Apostels ganz unabhängig von der Person Jesu entstanden sei und sich entfaltet habe. Dazu komme noch, daß Paulus wahrscheinlich Jesus nie gesehen und jedenfalls nach seiner Bekehrung absichtlich sich von den Ur-

apostеln fernhielt. Im einzelnen freilich stimmen Beweisführung und Ergebnis, wie wir sahen, nicht völlig überein. Baur, Holsten und im wesentlichen auch Pfleiderer legen den Hauptnachdruck darauf, daß Paulus in seiner Kritik des Gesetzes und seiner Rechtfertigungslehre der Verkünder einer gesetzesfreien, rein geistigen und rein sittlichen Religion oder eines neuen antigesetzlichen Heilsprinzips war, das zwar der Tendenz Jesu entsprach, aber bei ihm unter nationaler und gesetzlicher Hülle noch verborgen war. Paulus habe es dann — so kombinieren diese Theologen — in Anlaß seiner unter dem Gesetz gemachten, Röm. 7 geschilderten Erfahrungen durch energische, denkende Vertiefung in die rätselhafte Kunde von einem gekreuzigten Messias ganz selbständig entdeckt und theologisch entfaltet, wobei es sich ihm dann in der konkreten, phantasiemäßigen Gestalt des gestorbenen und auferstandenen himmlischen Christus darstellt. Weizsäcker, Weinel und Wernle dagegen gehen bei ihrer Kombination davon aus, daß Paulus der prophetisch-enthusiastische Verkündiger des himmlischen Christus, eines von Gott vom Himmel herabgesandten überweltlichen Messias ist, welcher die Menschen dem gegenwärtigen, von der Sünde, dem Tode und dem Gesetz und den hinter ihm stehenden Engelmächten beherrschten Aeon entnimmt. Paulus habe schon als Pharisäer sich in heißer Sehnsucht nach der Erfüllung der seinem Volk gegebenen Heilsverheißungen verzehrt, während ihm klar vor der Seele stand, daß dem der Ungehorsam des jüdischen Volkes gegen das Gesetz als ein unübersteigliches Hindernis im Wege stand. Dieser tiefen Niedergeschlagenheit, die sich bis zur Verzweiflung steigerte und durch den größten eignen Gesetzeseifer nicht zu bannen war, habe dann nicht der Blick auf den irdischen Jesus, sondern die visionäre Erscheinung des himmlischen übermenschlichen Christus, nachdem er wohl gar schon hoffend ausgeschaut, plötzlich ein Ende gemacht. Seinem heißen Ringen um Heilsgewißheit sei durch göttliche Offenbarung in seinem Inneren die Antwort geworden, daß das himmlische Heil von Gott dem sündigen Menschen beschafft sei, wie die Jesusjünger behaupten, d. h., daß Gott seinen Sohn vom Himmel auf die Erde gesandt und durch ihn die Erlösung der Menschen von diesem gegenwärtigen Äon vollbracht habe. Und wie es bei seiner Bekehrung für Paulus

zu keiner geistigen Berührung mit der menschlichen Person Jesu gekommen sei, so vollends nicht bei der weiteren Entfaltung seines neuen religiösen Lebens und Denkens, wo er es fortan ganz allein mit dem himmlischen Christus zu tun gehabt habe.

So kommen die beiden genannten Theologengruppen von denselben historischen Beobachtungen aus auf verschiedenen Wegen zu dem Resultat, eine geistige Einwirkung der Person Jesu auf den neuen religiösen Lebens- und Erkenntnisstand des Christen und Apostels Paulus mehr oder weniger entschieden abzulehnen, nur daß sie die große Wende psychologisch verschieden erklären und demgemäß auch Art und Gestaltung des Neuen verschieden auffassen. Beide Gruppen stimmen aber schließlich wieder darin überein, daß des Apostels Frömmigkeit und sein gesetzesfreies Evangelium vom Sohne Gottes der religiösen Eigenart Jesu und dem Inhalt seiner Verkündigung wesensverwandt sei, und Paulus daher als der Jünger Jesu, der den Meister am besten verstanden habe, und als sein theologischer Ausleger anzusehen sei. Dadurch wird dann freilich die behauptete völlige religiöse Unabhängigkeit des Apostels von der Person Jesu wieder in Frage gestellt, wie bei Baur und Wernle besonders deutlich hervortritt. Und umsomehr bleiben hier berechtigte Zweifel bestehen, als unter dem traditionell sich verfestigenden Eindruck der religiösen Selbständigkeit des „Apostels aus Offenbarung" die Möglichkeit einer geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus überhaupt noch nicht zum Gegenstand eindringender wissenschaftlicher Untersuchung gemacht worden ist.

Völlige Klarheit herrscht über diese Frage bei Wrede, insofern er sie ausdrücklich stellt und aus Gründen, die jede andre Möglichkeit ausschließen, mit einem runden Nein beantwortet. Denn hat er damit Recht, daß die eigentümliche Christusfrömmigkeit des Apostels, einschließlich ihrer sittlichen Eigenart, gerade in ihren charakteristischen Zügen einen der Frömmigkeit Jesu völlig fremden Typus aufweist und nur, soweit das gemeinsame jüdische Erbe reicht, mit ihr verwandt ist, so ist es auch nicht die Person Jesu, die einen irgend entscheidenden Einfluß auf Paulus' religiöses Leben ausgeübt hat. Vielmehr läßt sich seine ihn von Jesus unterscheidende religiöse Eigenart nur daraus erklären, daß er sie

einer andern Sphäre jüdischen religiösen Lebens verdankte als die war, welcher Jesus entstammte. Und indem er gerade von dorther seinen Glauben an einen übermenschlichen, transzendenten Christus empfing, der der Lebensnerv seiner Frömmigkeit war, wird vollends evident, daß dieselbe sich ganz unabhängig von der schlichten menschlichen Person Jesu von Nazareth und ihrer so andersartigen Frömmigkeit entfaltete.

Unser zusammenfassender Überblick über die verschiednen Gründe, welche seit F. Chr. Baur zahlreiche Forscher dazu geführt haben, eine geistige Einwirkung der Person Jesu auf das religiöse Leben des Heidenapostels zu verneinen, zeigt uns nun den Weg, den wir bei der weiteren Behandlung dieser Frage einzuschlagen haben. Vor allem gilt es zu untersuchen, ob überhaupt historisch die Möglichkeit einer entscheidenden religiösen Einwirkung Jesu auf Paulus besteht, oder ob eine solche von vornherein ausgeschlossen ist, weil Paulus einen Jesus ganz fremden religiösen Typus vertritt. Unsre erste und zugleich wichtigste Aufgabe wird daher sein, zu prüfen, ob Jesus und Paulus als religiöse Persönlichkeiten sich in ihrer Eigenart wirklich so fremd einander gegenüber stehen, wie Wrede annimmt. Sollte sich dann ergeben, daß dies nicht der Fall ist, vielmehr die Frömmigkeit des Apostels in ihrer eigentümlichen Gestalt der Jesu wesensverwandt ist, so würde in zweiter Linie zu erwägen sein, ob es sich hierbei um die Verwandtschaft zweier trotz zeitlicher Nähe von einander ganz unabhängiger religiöser Persönlichkeiten handelt, oder ob die historische Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß eine entscheidende Einwirkung Jesu auf Paulus stattgefunden hat. Wäre letzteres zu bejahen, so würde endlich darzulegen sein, wie eine solche Einwirkung Jesu, von der uns jede direkte Kunde fehlt, zu denken sei.

II. Die religiöse Persönlichkeit Jesu.

Nicht um eine möglichst vollständige Schilderung der Person Jesu handelt es sich im Folgenden. Für die Frage nach ihrer geistigen Einwirkung auf Paulus kommt nur die religiöse Persönlichkeit Jesu in Betracht. Selbst wenn man als möglich gelten läßt, daß Paulus in irgendwelche persönliche Berührung mit dem Propheten von Nazareth gekommen ist, so ist doch zweifellos, daß der Paulus der neutestamentlichen Briefe zu Jesus Christus ausschließlich religiöse Beziehungen hat. Was Jesus, abgesehen von seinem religiösen Verhältnis zu Gott, etwa gewesen ist, bleibt für ihn gänzlich außer Betracht und darum auch für uns. Aber nicht einmal alles, was in den Bereich des religiösen Lebens Jesu im gewöhnlichen, weiteren Sinn des Wortes gehört, haben wir in unsre Darstellung einzubeziehen. Wir haben nicht alle einzelnen religiösen Vorstellungen Jesu nach ihrem Sinne und ihrer geschichtlichen Herkunft zu untersuchen, wie es Aufgabe der „sogenannten" neutestamentlichen Theologie ist. Nur soweit sie dazu dienen, die charakteristischen, konstitutiven Merkmale der Frömmigkeit Jesu ins Licht zu setzen, haben wir sie zu berücksichtigen. So viel zur genaueren Bestimmung und Abgrenzung der Aufgabe dieses Abschnitts.

Ehe wir aber an die Darstellung der religiösen Persönlichkeit Jesu gehen, müssen wir noch einige weitere Bemerkungen vorausschicken. Zunächst einige Worte über die Quellen, aus denen wir schöpfen. Daß, wie für jede Jesu Person betreffende historische Darstellung, der Stoff im allgemeinen den synoptischen Evangelien zu entnehmen ist, während das Johannesevangelium nur in vereinzelten Fällen mit heranzuziehen ist, bedarf kaum der Erwähnung. Hervorzuheben ist aber, daß wir auch in den synoptischen Evangelien uns nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung der schriftlich fixierten Erinnerung der Urgemeinde mit der Person Jesu berühren. Wir besitzen kein einziges Wort von Jesu eigner Hand und die von der Gemeinde aus der Erinnerung überlieferten Herrenworte nur in griechischer Übertragung, aus welcher der ursprüngliche aramäische Wortlaut nur da und dort hervorschimmert und vermutungsweise hergestellt werden kann. Überdies setzen die synop-

tischen Evangelien aller Wahrscheinlichkeit nach ältere, in ihnen bereits irgendwie schriftstellerisch bearbeitete schriftliche Gestalten der Erinnerung der Urgemeinde an Jesu Worte und Taten voraus. Dies alles schließt nun freilich nicht aus, daß trotzdem gerade die charakteristischen Züge der religiösen Persönlichkeit Jesu für uns noch deutlich erkennbar sind, weil sie sich in ihrer originalen Eigenart in die Seelen der Empfänglichen unter den Zeitgenossen unverwischbar eingeprägt haben. Grade bei der Jesu eigentümlichen, einzigartigen Verbindung einer allen zugänglichen Schlichtheit des Wesens mit höchster schöpferischer Kraft, von durchsichtigster Klarheit und unergründlicher Tiefe des religiösen Erkennens, endlich von volkstümlicher Einfachheit und größter künstlerischer Plastik der Rede, werden wir das erwarten dürfen. Dabei müssen wir aber stets die Möglichkeit im Auge behalten, daß in den synoptischen Evangelien das Erinnerungsbild Jesu mit Zügen verwoben ist, die der späteren religiösen Anschauung der Gemeinde von der Person Jesu angehören. Allerdings dienen auch solche Züge dazu, unsere Kenntnis der religiösen Persönlichkeit Jesu zu bereichern, sofern sie als Reflexe der von Jesus ausgegangenen religiösen Wirkungen sich auffassen lassen.

Bei einem Versuch, diese Persönlichkeit darzustellen, ist es ferner in besonderem Maße geraten, einer Ordnung geschichtlichen Werdens eingedenk zu bleiben, die vor allem auf dem religiösen Lebensgebiet immer wieder sich geltend macht. Bahnbrechende Persönlichkeiten, die das religiöse Leben zu einer neuen Epoche seines geschichtlichen Daseins emporführen, bringen den neuen Inhalt ihres religiösen Bewußtseins, gerade wenn es sich um Mitteilung ihrer religiösen Erkenntnis handelt, ganz überwiegend in den Vorstellungsformen und Gedankenbildungen der vergangenen Epoche zum Ausdruck, der ihr eignes religiöses Werden und das religiöse Leben derer, in deren Mitte sie wirken, angehört. Sie können und wollen es nicht anders. Die überlieferten religiösen Vorstellungsformen, zumal wenn sie den tiefsten Gehalt einer Religion zum Ausdruck bringen, nehmen stets irgendwie Anteil an der Heiligkeit ihres Inhalts. Und gerade die wirklich Frommen, die in den geistigen Tiefen der Religion ihres Volkes wurzeln, stehen dem geprägten Ausdruck religiöser Erkenntnis, sofern er ihnen das Höchste, was sie

kennen, übermittelt hat, mit einer Pietät gegenüber, die Sache des Herzens und der Gesinnung, nicht der Gewöhnung und Sitte ist; dies gilt von den religiösen Reformatoren zumal. Darum bedienen sie sich, wenn es sich um den Ausdruck ihres religiösen Erkennens handelt, nicht aus Akkommodation, sondern aus innerem Bedürfnis der überlieferten Formen religiöser Erkenntnis oder lehnen sich doch an sie an, um sie, ihnen selbst oft unvermerkt, mit neuem Inhalt zu füllen. Denn ihrem in der Geschichte wurzelnden religiösen Bewußtsein erscheint das Neue unwillkürlich als der eigentliche, tiefste Sinn des Alten. Darum gibt sich das Neue, was sie dem religiösen Leben bringen, als solches nicht am deutlichsten in der lehrhaften Form ihrer religiösen Erkenntnis kund, sondern vielmehr im unmittelbaren Ausdruck ihrer Empfindung und in ihrem aus den religiösen Impulsen und Überzeugungen hervorgehenden Handeln, wie dies dem Wesen der Religion als eines praktischen geistigen Verhaltens entspricht. Nur, wenn dieser geschichtliche Sachverhalt ernstlich berücksichtigt wird, darf man daher hoffen, auch dem historischen Verständnis der religiösen Persönlichkeit Jesu in ihrer einzigartigen schöpferischen Kraft näher zu kommen.

Mit einer Deutlichkeit, die nicht überboten werden kann, lassen uns die synoptischen Evangelien erkennen, wie fest und innig Jesus mit dem religiösen Leben seines Volkes verwachsen war. Mit seinem Denken und Empfinden, mit seinem ganzen Gemüt und tatkräftigen Wollen lebte und webte er in der Religion der Väter, in der Religion des Alten Testaments. Nichts liegt Jesus ferner als der Gedanke an eine neue Religion. Daß Gott, wenn die „neue Welt", Matth. 19, 28, kommt, die Toten auferwecken wird, ist ihm dadurch verbürgt, daß er beim Dornbusch zu Mose spricht: Siehe ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Mark. 12, 26 (= Matth. 22, 32, Luk. 20, 37). Die Erzväter und alle Propheten sind Jesu zu allererst die Teilhaber an der dereinstigen Seligkeit des Reiches Gottes, Matth. 8, 11 Luk. 13, 28. Jesus kennt und hat keinen andern Gott, als den, der durch Mose und die Propheten Israel seinen Willen kund getan hat, Mark. 12, 28—31 (= Matth. 22, 34—40 Luk. 10, 25—28). In den heiligen Schriften seines

Volkes vernimmt er das Wort dieses seines Gottes, das ihm in allen Lagen seines Lebens, besonders in den Stunden der Versuchung, zur Hand ist, Matth. 4, 4. 7. 10 (= Luk. 4, 4. 12. 8), Mark. 15, 34 (= Matth. 27, 46). Und dem entspricht der Charakter der Frömmigkeit Jesu, wie ihn uns die synoptischen Evangelien zeichnen. Immer wieder begegnen wir den charakteristischen Zügen der Frömmigkeit der Propheten und der Psalmen. Wie die echten Frommen seines Volkes vertraut Jesus unwandelbar auf die unumschränkte Macht des Schöpfers und Herrn der Welt, dem nichts unmöglich ist, Matth. 11, 25 (= Luk. 10, 21) Mark. 10, 27 (= Matth. 19, 26 Luk. 18, 27) vgl. Gen. 18, 14 Jer. 32, 17. 27 Jes. 40, 28—31. Und wie in den heiligen Schriften allenthalben der Lobpreis des Gottes ertönt, der barmherzig und gnädig ist und reich an Huld und Treue, Ex. 34, 6, dessen Gnade von Ewigkeit zu Ewigkeit währt über denen, die ihn fürchten, der ihnen alle Schuld vergibt und alle Gebrechen heilt, der, mit einem Wort, sich ihrer erbarmt, wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, Ps. 103, 17. 3. 13, — so kennt Jesus diesen Gott als den Einen, der gut ist, Mark. 10, 18 (= Luk. 18, 19), d. h. als den Einzigen, der vollkommen gütig ist, Matth. 5, 48. 45 (vgl. Luk. 6, 36), und den er, wie schon manche seiner Volksgenossen getan, als seinen Vater anruft. Darum gesellt er sich, wie die synoptischen Evangelien so gern bezeugen, allen denen in Israel bei, die mit Gott im Gebet von Person zu Person verkehren, die in aller Not ihn anrufen, die in seinem Hause wohnen, fort und fort ihn preisen, Ps. 84, 5. Solches demütige, kindliche Gebet begleitet Jesu Berufsarbeit, seine Kämpfe und Leiden bis zur Stunde des Todes, Mark. 1, 35. 6, 46 (= Matth. 14, 23) Matth. 11, 25 (= Luk. 10, 21) Mark. 14, 32 ff. (= Matth. 26, 36 ff. Luk. 22, 41 ff. Mark. 15, 34 (= Matth. 27, 46 vgl. Luk. 23, 34. 46). Überall und zu jeder Stunde ist sein Gott und Vater ihm nahe, der im Verborgenen sieht, Matth. 6, 4, der alle Haare auf dem Haupte zählt, Luk. 12, 7, ohne den kein Sperling auf die Erde fällt, Matth. 10, 29. Aber nicht minder ist Jesu Frömmigkeit darin aller wahren Frömmigkeit seines Volkes seit den Tagen der großen Schriftpropheten gleichgeartet, daß ihm unablässig der allmächtige und gütige Gott als der sittlich-vollkommne und reine vor der

Seele steht, der auch in diesem Sinne der Eine ist, außer dem keiner gut ist, und den nur die reinen Herzen schauen werden, Matth. 5, 8. Auch Jesu ist das Gewisseste des Gewissen, daß es der unverbrüchliche Wille des vollkommen Gütigen und Reinen an die Menschen ist, daß sie vollkommen gütig werden wie er, Matth. 5, 48, Luk. 6, 35. 36 und aller Unreinheit nicht nur der Tat, sondern auch des Herzens entsagen Matth. 5, 28ff. Mk. 7, 20ff. (= Matth. 15, 18ff.). Wie einst Amos und Jesaia ruft Jesus darum mit unerbittlichem, erschütterndem Ernst tiefsten religiösen Empfindens sein Wehe über die, welche über rastlosem Eifer in der Verrichtung kultischer Gebote das Schwere im Gesetz, den eigentlichen Willen Gottes, barmherzig zu sein, wie er barmherzig ist, geringachten, über peinlicher Beobachtung der leibliche Reinigung vorschreibenden Gesetze und Sitten der Reinigung des Herzens vergessen. Mk. 7, 1—23 (= Matth. 15, 1—20) Matth. 23, 23—28.

Und endlich der Ausblick in die Zukunft.[1]) Er war für alle wirklich Frommen des jüdischen Volks mit ihrem religiösen Bewußtsein aufs unzertrennlichste verknüpft, in keiner Weise von ihm abtrennbar. Alle Kraft ihres Vertrauens auf die Macht und Güte des Herrn und Schöpfers des Himmels und der Erde und nicht minder alle ihre heilige Scheu vor der sittlichen Vollkommenheit Gottes, der alles, was diesem seinem Wesen und Willen zuwider ist, unerbittlich aus seinem Reich entfernt, konzentriert sich in ihrer Zukunfserwartung. Oder mit anderen Worten: alle Energie ihres Glaubens an den einen himmlischen König und Richter der Welt faßte sich zusammen in der durch das Wort der Propheten tief in die Herzen gesenkten, gewissen Erwartung einer nicht mehr fernen Endzeit, die mit dem endgültigen Strafgericht über alles Böse, Gottfeindliche in der Welt die endgültige Rechtfertigung der Frommen, die Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft bringt, da Gott einen neuen Himmel und eine neue verklärte Erde schafft, auf der Gerechtigkeit wohnt und der heilige sittliche Wille Gottes zu vollkommner Durchführung gelangt Jes. 65, 17ff. 11, 6ff. 60,

[1]) Vgl. zu Folgendem: Stade, die messianische Hoffnung im Psalter, Ztschr. f. Th. u K., 18. Heft, S. 309f. Ferner: Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. § 29 S. 149ff.

18ff. Und dieſe Endzeit mit ihrem Endgericht und ihrem Endheil iſt dem Glauben der Frommen verbürgt durch das, was der allmächtige, heilige und gütige Gott in der Vorzeit als Richter und Erlöſer an ſeinem Volk und in der Welt getan hat (vgl. Pſ. 119, 52). Darum vermag ſich der Fromme, ſchon in der trüben Gegenwart die herrliche Zukunft lebendig zu vergegenwärtigen; darum neigt die jüdiſche Gemeinde dazu, die jeweilige politiſche Lage im Licht der Endzeit zu betrachten. Jeden Moment kann die große Wende der Zeiten hereinbrechen. So wird dieſe Zukunftserwartung geradezu das vornehmſte religiöſe Intereſſe der jüdiſchen Frommen, in dem die kühne Zuverſicht und der ſittliche Ernſt ihres Glaubens gipfelt.

Wenden wir uns jetzt zu Jeſus zurück, ſo lebt und webt auch ſein religiöſer Glaube in der gewiſſen Erwartung der hereinbrechenden Endzeit mit ihrer Erlöſung und ihrem Gericht. Auch er kann nichts Geringeres von ſeinem himmliſchen Vater, dem Herrn Himmels und der Erde, der allein gut iſt, erwarten und hoffen als das, was die Frommen ſeines Volkes je und je von ihrem Gott erwartet und gehofft haben. Und daß es ſo war, darüber geſtattet die ſynoptiſche Überlieferung auch nicht den leiſeſten Zweifel. Übereinſtimmend berichten die drei Evangelien, daß Jeſus die das ganze Volk in tiefſte Erregung verſetzende Gottesbotſchaft des gewaltigen Propheten in der Wüſte am Jordan, die Botſchaft von dem Nahen der vollendeten Gottesherrſchaft, ſich zu eigen gemacht hat, Matth. 11, 12 Luk. 16, 16. Das Wort des „Größten der von Weibern Geborenen“ iſt ihm untrügliches Wort ſeines Gottes, Matth. 11, 9ff. (= Luk. 7, 26ff.) Matth. 21, 31f. Seine eigene göttliche Bevollmächtigung als Prophet Gottes aufzutreten, iſt für Jeſus unzertrennlich verknüpft mit der göttlichen Vollmacht des Johannes. Und ſo hat auch Jeſu prophetiſches Zeugnis den einen Hauptgegenſtand: die βασιλεία τοῦ θεοῦ, Mark. 1, 14 15 Matth. 4, 17. Luk. 4, 43. Zu ihrem Nahen, ihrer Erlöſung und ihrem Gericht ſteht der geſamte Inhalt der Verkündigung Jeſu in nächſter Beziehung, wie die Evangelien direkt und indirekt immer wieder bezeugen. Die Armen am Geiſte, die Trauernden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürſtenden preiſt Jeſus ſelig, weil die vollendete Gottesherrſchaft alle ihre

Bedürftigkeit in Reichtum, all' ihr Leid in ewige Freude verwandeln wird, Matth. 5, 3 5 6 vgl. Luk. 6, 20 21. Weil Gott im Begriff steht, den Menschen seine größte Gabe zu geben, so dürfen und sollen sie ihn allezeit anrufen in der vollen Gewißheit, daß keine ihrer Bitten unerhört bleibt. Denn wer nach der vollendeten Gottesherrschaft trachtet, dem fällt mit ihr alles zu, was er bedarf, Matth. 7, 7ff. 6, 33 (= Luk. 11, 9ff. 12, 31). Darum weist Jesus seine Jünger an, allezeit zuerst um das Kommen der Herrschaft des Vaters im Himmel zu bitten, Matth. 6, 10 (= Luk. 11, 2). Und wenn Jesus andrerseits wie der Täufer von allen sittliche Umkehr fordert, wenn er stets die höchsten sittlichen Forderungen stellt, vollkommen zu sein, wie Gott vollkommen ist, so tut er es, weil er die Zeit gekommen weiß, in welcher Gott seinen heiligen sittlichen Willen auf Erden zur vollen Durchführung bringen will. Darum ist seine Predigt von der kommenden Gottesherrschaft allezeit auch Botschaft von dem kommenden Gericht Gottes, das unerbittlich jeden von der Anteilnahme an der βασιλεία ausschließt, der ihren sittlichen Forderungen widerstrebt hat, ihr Heil aber, die Erlösung von allem Leid und die Stillung aller sittlichen Bedürftigkeit, denen als „Lohn" zuerkennt, die ernstlich bemüht gewesen sind, den vollkommenen Gotteswillen zu erfüllen, Matth. 7, 24—27 (= Luk. 6, 47—49), Matth. 7, 13f. (= Luk. 13, 23f.), Matth. 7, 21—23 vgl. Luk. 13, 26, Matth. 7, 1f. (= Luk. 7, 37f.) Matth. 6, 1 Luk. 6, 35. So dürfen wir nach allem daran nicht zweifeln: auch Jesu Glaube an die unumschränkte Macht und die vollkommene Güte des Vaters im Himmel entfaltete die höchste Energie, seine bergeversetzende Kraft und seinen zweischneidigen sittlichen Ernst im Ausblick auf die nahe Vollendung der Gottesherrschaft in Erlösung und Gericht. Und war Jesus in solcher Hoffnung und Erwartung eins mit allen Frommen seines Volks seit den Tagen der alten Propheten, so kann auch das nicht zweifelhaft sein, daß er insbesondere mit denen sich eins wußte, die von Gott das Größte erwarteten: die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, wo alles Leid und der Tod, aber auch alle Gottesfeindschaft des gegenwärtigen Aeons für immer verschwunden sein wird, Mark. 14, 25 (= Matth. 26, 29 Luk. 22, 18), Mark. 12, 24f. (= Matth. 22, 29f. Luk. 20, 34ff.); vgl.

Matth. 5, 8 Mark. 10, 30 (= Matth. 19, 29 Luk. 18, 30).[1]) Aufs engste hängt damit zusammen, daß Jesus von dem bevorstehenden göttlichen Gericht endgültige Entscheidungen, Zuerkennung ewigen Lebens und ewiger Verdammnis erwartete, Mark. 9, 43—48 (= Matth. 18, 8 f. 5, 29 f. Matth. 7, 18 f. Luk. 13, 24 ff.)[2]).

Diese Hoffnung auf eine neue Schöpfung hatte für Jesus, wie für die jüdischen Frommen, einen überaus ernsten Hintergrund in der Überzeugung, daß in der gegenwärtigen Welt ein gottfeindliches Geisterreich, dessen Haupt der Satan ist, der Herrschaft Gottes auf Erden widerstrebt. Es liegt uns Heutigen nahe, in den Vorstellungen vom Satansreich ein sozusagen zufälliges, außerjüdischer Religiosität entstammendes Anhängsel der echten jüdischen Frömmigkeit zu sehen, das zu ihrem Wesen in keiner inneren Beziehung steht, wohl gar ihm widerspricht. Das Phantastische und Verworrene der jüdischen Dämonologie, wie es uns vielfach in der Literatur des „Spätjudentums" begegnet, scheint darauf hinzudeuten, daß teils die Neigung apokalyptischer Theologen zu phantastischen Spekulationen, teils die Verquickung mit volkstümlichen Vorstellungen von Spukgeistern, wie sie überall als Überbleibsel niederer Religionsstufen im Bereich höherer Religionen fortbestehen, dem Reich der bösen Geister seine Stätte in der religiösen Gedankenwelt des Judentums bereitet haben. Sicherlich haben auch beide Faktoren bei der Ausgestaltung der dämonologischen Vorstellungen im einzelnen wesentlich mitgewirkt. Dies darf aber nicht hindern anzuerkennen, daß in der Vorstellung vom Satansreich ein Element ernster dualistischer Religiosität — nicht der religiöse Dualismus selbst — mit der echten jüdischen Frömmigkeit innerlich verbunden worden ist. Der furchtbare Druck der Fremdherrschaft, die mit ihrem Gefolge von unsäglichen physischen Übeln

[1]) Die beiden zuerst angeführten Aussagen Jesu, die den Eindruck zuverlässiger Überlieferung erwecken, reichen zur Bestätigung des Vorangehenden vollständig aus. Von der Heranziehung der eschatologischen Rede Mark. 13 (= Matth. 24, Luk. 21) müssen wir absehen, da sie hinsichtlich ihres apokalyptischen Inhalts Jesu kaum mit irgendwelcher Sicherheit zugeschrieben werden kann. [2]) Aus Luk. 16, 25 ff. kann man vielleicht schließen, daß Jesus mit manchen seiner Zeitgenossen, die Menschen schon alsbald nach dem Tode dem endgültigen göttlichen Richterurteil gegenübergestellt sah. Vgl. Volz, a. a. O. § 27. S. 133 ff.; s. auch J. Wellhausen, Israel. u. jüd. Geschichte. 1904. S. 385 f.

und schweren sittlichen und religiösen Schäden immer erneut über das jüdische Volk hereinbrach, wurde von niemand härter empfunden, als von den Frommen, die fest an ihrem Gott hingen, dem allmächtigen, heiligen und gütigen Schöpfer und Herrn der Welt. Wenn sie immer wieder sehen und am eignen Leibe erfahren müssen, daß die Gottlosen triumphieren und auf Erden die Herrschaft an sich reißen, wenn auch die Frommen der Übermacht der Versuchung erliegen, Gott lästern und wider seine Gebote freveln, wenn Gottes Auge vom Himmel herab auf die Menschenkinder schaut und keinen findet, der Gutes tut, wenn alle abgewichen sind, Ps. 14, 2. 3, — wo war da auf Erden die Herrschaft des allmächtigen Gottes und seines heiligen Willens? War denn Menschenwille und Menschenkraft stärker als Gotteswille und Gotteskraft? Über solchen bangen Fragen, die die Herzen mit Zagen und Schrecken erfüllten, wurde es oft gerade den Frömmsten zur Gewißheit, daß es nicht nur, wie man längst überzeugt war, eine böse Geisterwelt gibt, sondern daß sie nach Gottes Willen furchtbare Gewalt und Herrschaft auf Erden übt und die Urheberin all des Übermaßes von Leiden und Sünde in der Welt ist, das die Herrschaft Gottes auf Erden für jetzt nicht zur Erscheinung kommen läßt. Aber der Fromme weiß auch, oder vielmehr traut er es der Macht und Güte des Herrn des Himmels und der Erde zu, daß Gott, wenn die Zeit erfüllt ist, vom Himmel herab mit seinen Engeln kommen wird, um die Satansherrschaft zu vernichten und diese Erde, die bis dahin ihr Schauplatz war, zu seinem Herrschaftssitz zu machen, was dann ihre Verklärung oder die Erschaffung eines neuen Himmel und einer neuen Erde in sich schließt.

Grade diese Verbindung der Überzeugung von der Herrschaft eines Satansreichs auf Erden mit der kraftvollsten Entfaltung des Glaubens an die Macht und Güte Gottes in der Hoffnung auf eine neue Schöpfung finden wir nach der synoptischen Überlieferung in einfachster und schlichtester Gestalt bei Jesus. In Worten, die in ihrer volkstümlichen Form und ihrem gänzlich untheologischen, rein religiösen Inhalt den Stempel bester Überlieferung an sich tragen, bezeugt Jesus, daß das Nahen der vollendeten Gottesherrschaft für ihn unzertrennlich mit der Vernichtung der Satansherrschaft verknüpft ist, Matth. 12, 27f. (= Luk. 11, 19f.),

Mark. 3, 23—27 (= Matth. 12, 25 f. 29 Luk. 11, 17 f. 21 f.), vgl. Luk. 10, 18. In den von ihm vollbrachten Dämonenaustreibungen sieht er die untrüglichen Anzeichen der hereinbrechenden βασιλεία τοῦ θεοῦ, weil sie dem Satansreich Abbruch tun und seinen nahen Zusammenbruch ankündigen. Direkt kommt hier die Satansherrschaft nur als Ursache der Leiden der Besessenen in Betracht. Aber in der engen Verbindung ihrer Vernichtung mit dem Kommen der vollendeten Gottesherrschaft, das für Jesus vor allem die Durchführung des sittlichen Gotteswillens bedeutet, liegt doch wohl, daß für ihn die Satansherrschaft zugleich, wenn nicht in erster Linie, als Ursache der Übermacht des Bösen in der Welt ist. Darauf deutet auch das Wort Mark. 8, 33 (= Matth. 16, 23), noch direkter das von Lukas überlieferte Wort, c. 22, 31. Darum dürften auch die Versuchungserzählungen Mark. 1. 12 13, Matth. 4, 1—11, Luk. 4, 1—13 im Rechte sein, wenn ihnen zu entnehmen ist, daß Jesus in den Anfechtungen seines Lebens sich dem Satan als dem Verführer zum Bösen gegenüber sah. Endlich dürfen wir daraus, daß Jesus nach der synoptischen Überlieferung in volkstümlicher Weise seine religiöse Überzeugung von der Vernichtung der Satansherrschaft zum Ausdruck brachte, wohl mit Recht schließen, daß er sie nicht aus den Kreisen apokalyptischer Theologen überkommen hatte, sondern mit vielen Frommen aus dem Volk teilte.

Ist nun Jesu religiöses Glauben und Denken so innig verwachsen mit dem seines Volks und seiner Zeit, so befremdet es nicht, was die synoptischen Evangelien übereinstimmend und zweifellos nach sicherster Überlieferung von seinem Verhalten gegenüber den jüdischen religiösen Institutionen und Sitten berichten. Jesus lebte wie der fromme Jude seiner Zeit, „unter das Gesetz getan", wie Paulus sagt, Gal. 4, 4. Nirgends hören wir, daß er von dem Gesetz Gottes als von einer abgetanen Institution geredet hätte. Können wir auch nicht mit Sicherheit sagen, daß Jesus die bei Matth. überlieferten Worte, 5, 17. 19 wider das „Auflösen" des Gesetzes so gesprochen hat, wie sie uns vorliegen, so dürfte doch das in seiner Paradoxie noch gewaltigere Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzesbuchstabens, Matth. 5, 18, das auch Luk. 16, 17 sich erhalten hat, dafür bürgen, daß Jesus stets für die bleibende Geltung des Gesetzes aufs nachdrücklichste

eingetreten ist, weil in ihm Gott durch Mose redet und seinen Willen kund tut Mark. 7, 8 vgl. Matth. 15, 4 Mark. 10, 6—9 (= Matth. 19, 4—6). Wohl wird überliefert, daß Jesus in einzelnen Fällen ausdrücklich über den Buchstaben des Gesetzes hinausgeht, Matth. 5, 21 f. 27 f., sogar eine ganze Gruppe gesetzlicher Vorschriften — die Reinigungs- und Speisegebote — in ihrem buchstäblichen Sinne außer Kraft setzt, Mark. 7, 18—23 (= Matth. 15, 17—20). Aber wir gehen kaum fehl mit der Annahme, daß Jesus in solchen Fällen überzeugt ist, den eigentlichen Sinn und Willen des göttlichen Gesetzgebers zu enthüllen. Selbst der theologisch-juristischen Auslegung des Gesetzes durch die jüdische Schriftgelehrsamkeit und der im Zusammenhang damit ausgebildeten religiösen Sitte mit ihren zahllosen Geboten und Verboten ist Jesus nicht prinzipiell feindlich gegenüber getreten. Er hat sich beidem wohl in weitem Umfang untergeordnet, wie er es vom Elternhause her gewöhnt war. Die Worte, welche Matth. 23, 3 und 23 fin. Jesu in den Mund gelegt werden, mögen darum auf richtiger Erinnerung beruhen. Erinnert sei auch an die Mark. 6, 56 (= Matth. 14, 36) Matth. 9, 20 (= Luk. 8, 44) erwähnte, dem Bereich der religiösen Sitte angehörige Quaste des Gewandes Jesu (Num. 15, 38). So ist es nur selbstverständlich, daß Jesus, wie die synoptischen Evangelien einstimmig bezeugen, sich regelmäßig am synagogalen Gottesdienste beteiligte, der Vorlesung und Erläuterung des Gesetzes und der Propheten beiwohnte; sicherlich nicht bloß aus Gewohnheit, sondern aus religiösem Bedürfnis, als lebendiges Glied der jüdischen Religionsgemeinde. Dafür zeugt sein heiliger Eifer, mit dem er, ohne auf die für seine Person damit verknüpfte Gefahr zu achten, in Jerusalem den äußeren Vorhof des Tempels, weil er zum Hause seines Gottes gehört, das sein Eigentümer zu einem Haus des Gebetes bestimmt hat, von dem lärmenden, amtlich geduldeten Treiben der Verkäufer und Käufer reinigte, Mark. 11, 15 ff. (= Matth. 21, 12 f. Luk. 19, 45 f. vgl. Luk. 2, 49). Und endlich war es für Jesus, bei dem inneren religiösen Bande, das ihn mit seinen Volksgenossen verknüpfte, das von Gott Gebotene, seine prophetische Wirksamkeit im Gegensatz zu der vielgeschäftigen Propaganda der Schriftgelehrten und Pharisäer in der Heidenwelt, Matth. 23, 15, auf sein Volk und

sein Land zu beschränken, Mark. 7, 27, Matth. 15, 24, obwohl oder weil er das Vernichtungsgericht über das bei all seinem Gesetzeseifer prophetenmordende Jerusalem hereinbrechen sah, Matth. 23, 27ff. (= Luk. 13, 34f.).

So zeigt uns die synoptische Überlieferung als einen wesentlichen Charakterzug seiner geistigen religiösen Persönlichkeit, daß sie in aller Beziehung fest gewurzelt war in der von heiligstem sittlichem Ernst durchwalteten, ebenso innigen wie kühnen, das Größte von Gott erwartenden Frömmigkeit seines Volkes, wie sie in der Vergangenheit durch die Wirksamkeit der großen Propheten erweckt wurde und im Lauf der Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein, trotz allem hohlen Scheinwesen äußerlicher Gesetzesreligiosität, sich immer wieder kraftvoll betätigt und entfaltet hatte.

Worin aber bestand das Neue, Schöpferische in Jesus, was ihn zur „lebendigsten" „Nachwirkungen ohne gleichen hinter sich lassenden Persönlichkeit in der Geschichte"[1]) gemacht hat? Die synoptischen Evangelien geben auf diese Frage die übereinstimmende Antwort: darin, daß er der Messias war. In welchem Sinne sie dies meinen, kann auch nicht zweifelhaft sein. Jesus war schon auf Erden der himmlische Messias, den die Gemeinde später als ihren durch Totenauferstehung zur Rechten Gottes erhöhten, dereinst vom Himmel herniederkommenden Herrn, den Bringer der vollendeten Gottesherrschaft, verehrte. Gott hat ihn unmittelbar vor Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit als seinen Sohn, d. h. als den himmlischen Messias durch eine Himmelsstimme anerkannt. Als solcher hat er dann auf Erden gewirkt. Er hat die frohe Botschaft von der herbeigekommenen vollendeten Gottesherrschaft kraft göttlicher Vollmacht verkündigt und als ihr Bringer, als der himmlische Messias und Überwinder des Satansreichs, durch gewaltige Machttaten, — Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, Totenerweckungen, — sich bekundet. Freilich erkannten die Menschen trotzdem zunächst nicht, wer er war. Nur einzelne, Besessene zumal, begrüßten ihn als den „Heiligen Gottes". Ja er selbst tat zunächst alles, um das Bekanntwerden seiner Messianität zu verhindern.

[1]) Heinrich Holtzmann, Zum Thema „Jesus und Paulus". Protestantische Monatshefte, 1900. (4. Jahrgang) S. 467.

Die Besessenen bedrohte er, nicht zu sagen, wer er war; zum Volk redete er in verhüllenden Gleichnissen von der herbeigekommnen βασιλεία. Nicht einmal seine Jünger erkannten gleich in ihm den Messias. Erst als seine Wirksamkeit in Galiläa im wesentlichen beendet war, bekennen sie auf seine Frage hin, daß er der Messias sei. Von nun an enthüllt ihnen Jesus, daß er nach Gottes Ratschluß zu allererst den Tod zum Heil der Menschen erleiden müsse, alsbald aber wieder vom Tode auferstehen werde, um dereinst als der von Daniel geweissagte himmlische Menschensohn vom Himmel her in der Herrlichkeit des Vaters zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in ihrer himmlischen Vollendungsgestalt zu erscheinen.[1]) Darum soll die Jüngergemeinde nach seiner Auferstehung den Knechten gleichen, die allezeit bereit sind, ihren wiederkehrenden Herrn zu empfangen, wenn auch in gewissem Sinn in ihrer Mitte das von Jesus durch sein Wort in die Herzen eingesäte Reich Gottes schon gegenwärtig ist. Das alles aber sagt Jesus nur seinen Jüngern. Auch in Jerusalem läßt er sich wohl beim Einzug in die Stadt vom Volk als Messias begrüßen, selbst aber deutet er nur in sinnbildlicher Handlung auf seine Würde hin, nicht ohne gleichzeitig das volkstümliche politische Messiasideal ausdrücklich abzuweisen. Als er dann öffentlich lehrend im Tempel auftritt, beantwortet er die von den Gesandten des Synedriums an ihn gerichtete Frage: nach der Art der ihm von Gott verliehenen, bezw. von ihm beanspruchten Vollmacht ausweichend. Nur in Gleichnissen und andeutender Rede weist Jesus auf seine himmlische Messiaswürde hin, um sie erst vor dem Hohenpriester angesichts des bevorstehenden Todesurteils — auch da noch freilich „änigmatisch“ — zu bekennen.

Diese Darstellung der synoptischen Evangelien wird in neuerer Zeit vielfach als eine der geschichtlichen Wirklichkeit nicht oder doch nicht völlig entsprechende beurteilt. Eine schon länger vertretene, auch heute noch von vielen Forschern geteilte Meinung geht dahin,

---

[1]) Wir können hier unberücksichtigt lassen, ob etwa bei Markus der kommende himmlische Menschensohn nur 14, 62, noch nicht aber 13, 26 und namentlich nicht 8, 38 mit Jesus indentifiziert wird, sondern das kommende Gottesreich bedeutet, wie Wellhausen annimmt. Vgl. Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905 S. 96 f.

der Erzählung von dem durch Jesus selbst veranlaßten Jüngerbekenntnis in Cäsarea Philippi, Mark. 8, 27—30 (= Matth. 16, 13—23, Luk. 9, 18—22), liege die noch nicht ganz verblaßte Erinnerung zugrunde, daß in Jesu erst gegen das Ende seiner Wirksamkeit das Bewußtsein, der Messias zu sein, und zwar in einer der volkstümlichen Erwartung nicht entsprechenden Weise, aufgeleuchtet sei. Vielleicht, daß Jesus bereits im Bild des danielischen Menschensohnes eine Bestätigung seines ihm selbst fast rätselhaften messianischen Selbstbewußtseins gefunden habe. In das geschichtliche Werden des letzteren würde uns dann ein Blick vergönnt sein. Zur Begründung dieser Auffassung verweist man darauf, daß, wenn Jesus vom Volk erst unmittelbar vor seinem Tode, von den Jüngern erst gegen das Ende seiner Wirksamkeit als Messias erkannt worden sei, was doch um so sicherer auf guter Erinnerung beruhe, je fremdartiger es der späteren Gemeinde erscheinen mußte, dies kaum die Folge von Jesu absichtlicher Verhüllung seiner Messianität gewesen sei, wie es die Evangelien darstellen. Viel wahrscheinlicher sei jedenfalls, daß, weil der Gemeinde in ihrem Glauben an die himmlische Messiasherrlichkeit Jesu der Gedanke an ein erst spätes Aufleuchten seines Messiasbewußtseins ganz unerschwinglich gewesen sei, sie das ihr rätselhafte, späte Erkennen seiner Messianität seitens des Volks und der Jünger auf eine verhüllende Absicht Jesu zurückgeführt habe.

Eine andre Auffassung des der synoptischen Darstellung mutmaßlich zugrunde liegenden geschichtlichen Tatbestandes wird neuerdings von Wellhausen[1]) vertreten, nachdem schon früher Wrede[2]) sich in ganz ähnlicher Weise geäußert hatte. Jesus habe selbst im Grunde wohl gar nicht der Messias sein wollen. Wenn sich in den Evangelien Selbstzeugnisse Jesu finden, in denen er sich mit dem himmlischen Menschensohn der jüdischen Apokalyptik identifiziert und seine Parusie auf den Wolken des Himmels voraussagt, so sei dies lediglich spätere messianische Eschatologie der Gemeinde, die Jesus in den Mund gelegt wird und mit der er schlechterdings nichts zu schaffen hat. Nicht ganz so stehe es mit dem Prädikat des jüdischen Messias. Zwar habe er sich nie offen als solcher nach der

[1]) a. a. O. §§ 9—12. [2]) Das Messiasgeheimnis, 1905.

Weiſe der Pſeudochriſti proklamiert, vielleicht nicht einmal vor dem Hohenprieſter. Allem Anſchein nach habe er aber nichts dawider gehabt, daß Petrus und andere ihn dafür hielten und daß ſein galiläiſches Geleit ihm auf dem Ölberg begeiſtert zujubelte in der Erwartung, er werde das Reich Davids aufrichten. Indeſſen, wenn er dies zugeſtand, ſo war es eine Akkommodation. Um Erfüllung politiſcher Wünſche war es ihm nicht zu tun, ſondern ausſchließlich um den wahren Gottesdienſt, der in Reinheit des Herzens und in Leiſtungen beſteht, die nicht Gott, ſondern den Menſchen zugute kommen und eben darum von Gott als ihm geleiſtet, angeſehen werden. Im Gegenſatz zur Überſchätzung der „gottſeligen ſpezifiſch jüdiſchen Exerzitien, die weiter keine Ratio haben, als daß ſie befohlen waren und den Juden vom Menſchen ſchieden", jenem wahren Gottesdienſt in ſeinem Volke zum Siege zu verhelfen, darauf war ſein ganzes Bemühen gerichtet. „Er wollte eine religiöſe (oder religiös motivierte ſittliche) Wiedergeburt ſeines Volkes anbahnen, wenngleich nicht allein dadurch, daß er einzelne Seelen gewann — denn dazu brauchte er nicht nach Jeruſalem zu ziehen"[1]). Als ſolcher religiös-ſittlicher „Regenerator" ſeines Volks konnte Jeſus immerhin „den Namen des jüdiſchen Restitutor in integrum" annehmen, ſich von ſeinen Volksgenoſſen Meſſias nennen laſſen, aber freilich nur, indem er ſich ihnen akkommodierte.

Ergänzt wird dieſe Auffaſſung, daß Jeſus im Grunde weder der ſpätere chriſtliche, noch der jüdiſche Meſſias habe ſein wollen, bei Wellhauſen dadurch, daß er für wahrſcheinlich hält, das zukünftige Gottesreich, deſſen Herbeiführung eben der ſpezielle Beruf des Meſſias iſt, ſei tatſächlich gar nicht der eigentliche Inhalt der Predigt Jeſu geweſen, wie es die Evangeliſten darſtellen. „Natürlich war auch er durchdrungen von dem Glauben an ein Jenſeits, an die allgemeine Auferſtehung, an das Gericht, an das Reich Gottes. Den konnte er aber als ſelbſtverſtändlich auch bei ſeinen Zuhörern vorausſetzen und brauchte nicht viel davon zu reden".[2]) Und wenn er davon redete, „betonte er mehr die Drohung als die Verheißung". „Er fing nicht mit Glückwünſchen und Seligpreiſungen an, ſondern mit der Bußpredigt: das Reich Gottes iſt nahe, kehrt um".[3]) Reichsgottespredigt war Jeſu Verkündigung

[1]) Wellhauſen, a. a. O. S. 93. [2]) A. a. O. S. 107. [3]) ebda.

nur in dem Sinn, daß er die Herzen und den Wandel seines Volkes vom falschen Gottesdienst, dem Einhergehen unter dem Joch von Menschensatzungen, die nur das äußerliche Verhalten regeln, zum wahren Gottesdienst, zur Erfüllung des ewigen sittlichen Gotteswillens, wie er in der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammengefaßt ist, zurückzuführen bemüht war, womit er freilich „die gleichmäßige Verbindlichkeit des Gesetzes erschütterte". Mit dieser Reichspredigt Jesu, wenn man sie so nennen will, ist nicht zu verwechseln, wenn die Evangelisten Jesus von dem in seiner Jüngergemeinde gegenwärtigen Reich reden lassen. Denn hier ist zwar die Erfüllung der moralischen Gebote als Bedingung des Eintritts erforderlich, aber sie genügt nicht. „Wer da weiß, daß die Liebe Gottes und des Nächsten die Summe des Gesetzes ist, ist doch nur ‚nicht ferne vom Reiche Gottes', und wer alle Gebote von Jugend an erfüllt hat, dem fehlt immer noch die Hauptsache, und sogar Johannes dem Täufer fehlt sie. Es ist das Bekenntnis zu Jesu und die Nachfolge, die Zugehörigkeit zu seiner Jüngerschaft, die nicht an sein Leben gebunden ist, sondern mit seinem Tode erst recht angeht". Dieses gegenwärtige Reich, das namentlich bei Matthäus als Jesu, von ihm selbst beabsichtigte Stiftung erscheint, ist daher nichts andres als die der βασιλεία gleichgesetzte ἐκκλησία des apostolischen Zeitalters, die in der Tat „die Wirkung Jesu war und als die Vorstufe des Himmels galt". Aber ihre Gleichsetzung mit der βασιλεία „ist durchaus christlich". Sie setzt den Glauben an den schon dagewesenen und gegenwärtigen Messias voraus. Darum kann Jesus vom gegenwärtigen Reich Gottes in diesem Sinn nicht geredet haben. Bei ihm hat es sein Bewenden mit der Herbeiführung des wahren sittlichen Gottesdienstes. Hinter diesem sittlichen Inhalt der Predigt Jesu von der Herrschaft Gottes trat, wie Wellhausen meint, das eschatologische Element ganz zurück. „Die eschatologische Hoffnung hat ihre Intensität erst durch die ältesten Christen bekommen, welche sie an die Person Jesu hefteten". Erst sie haben seiner Verkündigung den Charakter eines Evangeliums, d. h. einer Frohbotschaft vom kommenden Endheil, eines „Kerygma" oder eines Heroldsrufes von der unmittelbar bevorstehenden Aufrichtung des zukünftigen Gottesreichs aufgeprägt. Auch der von den Evangelien Jesu zu-

geschriebene Hinweis auf die Vernichtung der Satansherrschaft wird dann, wie wir im Sinne Wellhausens wohl hinzufügen dürfen, erst von der Gemeinde Jesu in den Mund gelegt sein, wenigstens in dem spezifischen eschatologischen Sinne. Selbstverständlich gehören dann auch die Voraussagen seines Todes und seiner Auferstehung, der notwendigen Vorstufen seiner himmlischen Messiasherrlichkeit, nicht ihm selbst, sondern seiner Gemeinde an.

Hat es sich mit der Predigt Jesu tatsächlich so verhalten, dann ist vollends einleuchtend, daß Jesus im Grunde überhaupt nicht hat „der Messias", d. h. der Bringer des zukünftigen himmlischen Gottesreichs, sein wollen. Es wird verständlich, weshalb Jesus sich während der ganzen Zeit seines öffentlichen Wirkens mit der schlichten Rolle eines „Lehrers" begnügte und „sich noch in Jerusalem von seinen Jüngern διδάσκαλε nennen ließ und nicht κύριε".[1])

Es ist im Rahmen unsrer Untersuchung nicht der Ort, auf die dargelegten Anschauungen von dem „messianischen" Berufsbewußtsein Jesu ausführlich, wie es die Schwierigkeit des Problems erfordern würde, einzugehen. Dies müßte in einer eignen Abhandlung geschehen.[2]) Nur in der Kürze können wir teils in Anlehnung an sie, teils im Widerspruch mit ihnen, unsre eigne Meinung von dem Neuen, Schöpferischen in der religiösen Persönlichkeit Jesu, das ihn zum „ersten Glied einer neuen Geisterreihe[3]) macht", entwickeln. Wrede und Wellhausen ist eins gemeinsam; sie halten es für historisch durchaus unwahrscheinlich, wenn die synoptischen Evangelien die ihnen feststehende, höchst rätselhafte Tatsache, daß Jesus während des größten Teils seiner öffentlichen Wirksamkeit weder vom Volk, noch von seinen Jüngern

[1]) Wellhausen a. a. O. S. 113. 104. 106 f. 92.

[2]) Eine solche liegt vor in dem jüngst erschienenen Werk von Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1906. Der Verfasser stellt sich mit seiner „konsequent eschatologischen" Auffassung der Person Jesu in schroffsten Gegensatz zum „konsequenten Skeptizismus" Wredes, indem er das Bewußtsein seiner unpolitischen, himmlischen Messiaswürde zum ein und alles im Reden und Handeln Jesu macht. Wie unsre Auffassung, die sich in gewisser Hinsicht mit der Schweitzers berührt, gleichwohl in prinzipiellem Gegensatz zu ihr steht, erhellt aus dem Folgenden. [3]) Wellhausen a. a. O. S. 114.

als Messias erkannt wurde, auf die Absicht Jesu, seine Messianität zu verhüllen, zurückführen. Nun wird man freilich nicht sagen können, daß, wenn Jesus wirklich sich bewußt war, der vom Himmel stammende Gottessohn zu sein, der alsbald nach seinem Tode wieder in den Himmel zurückkehrt und dereinst von dorther als der himmlische Menschensohn hernieder kommt, es undenkbar sei, er habe diese seine himmlische Wesenheit verbergen wollen, während er die Menschen durch sein Wort religiös und sittlich für die Teilnahme am zukünftigen Gottesreich zuzubereiten sich bemüht. Wohl aber verträgt sich dieses metaphysische Sohnes- und Messiasbewußtsein nicht mit dem schlichten Charakter seiner echt jüdischen Frömmigkeit, deren Bild uns die synoptischen Evangelien selbst mit voller Deutlichkeit erkennen ließen. Sehen wir von den ausdrücklichen messianischen Selbstzeugnissen Jesu, deren Herkunft eben streitig ist, ab, so zeigt sich Jesus in seinen Worten und Handlungen, in seinen Versuchungen, seinen Kämpfen und Leiden, vor allem auch in seinem Beten, seinem Bitten und Danken stets als ein Mensch, der sich wie jeder wahre jüdische Fromme von dem Schöpfer und Herrn des Himmels und der Erde schlechthin abhängig weiß und unbeschadet seines Bewußtseins, von Gott bevollmächtigt zu sein, zu dem einen, der gütig ist, in tiefster Demut aufschaut. Und auch sonst steht Jesus in den synoptischen Evangelien, wie besonders seine Gleichnisreden erkennen lassen, so ganz als Mensch unter Menschen, daß man nicht mit Unrecht das nil humanum a me alienum est auf ihn angewandt hat. Nach alledem scheint durch die synoptische Überlieferung selbst geradezu ausgeschlossen, daß Jesus sich für ein himmlisches, übermenschliches Wesen, für den metaphysischen Gottessohn, gehalten habe.[1]) Sofern aber die Evangelien ein solches Bewußtsein Jesu zuschreiben, ist es das allein Wahrscheinliche, darin eine Hinein-

[1]) Mark. und Matth. bieten die Notiz dar, daß Jesus das an ihn gerichtete Begehren eines „Zeichens vom Himmel" abgelehnt habe, Mark. 8, 11. 12 (= Matth. 16, 1. 4) vgl. auch Matth. 12, 38 ff. (= Luk. 11, 29 ff.). Hier liegt vielleicht die Erinnerung zu Grunde, daß Jesu Gegner in böser Absicht von ihm verlangten, sich durch ein himmlisches Zeichen als der vom Himmel gesandte Messias auszuweisen, was Jesus durch einen Hinweis auf seinen ganz andersartigen prophetischen Beruf ablehnte.

tragung der späteren Gemeindechriſtologie in ſein Bewußtſein zu erblicken. Fraglich kann bleiben, ob Jeſus etwa in einem mit ſeinem echt menſchlichen Selbſtbewußtſein verträglichen Sinn den danieliſchen Menſchenſohn oder den himmliſchen Menſchenſohn der ſpäteren jüdiſchen Apokalyptik mit ſeiner Perſon in Verbindung gebracht hat. Wir laſſen dies vorläufig unberückſichtigt, ebenſo wie die Frage, ob erſt gegen Ende der Laufbahn Jeſu in ihm das Bewußtſein der Meſſias zu ſein aufgeleuchtet ſei, und wenden uns gleich der Anſchauung Wellhauſens zu, der es für wahrſcheinlich erachtet, daß Jeſus im Grunde überhaupt nicht überzeugt und gewillt war der „Meſſias" zu ſein, obwohl er ſich dieſen Namen um derer willen, die ihn ihm beilegten, gefallen ließ.

Darf man es als eine der ſicherſten Erinnerungen der Urgemeinde, der auch das Johannesevangelium in ſeiner Weiſe Rechnung trägt (z. B. 10, 24), anſehen, daß Jeſus erſt gegen Ende ſeines Wirkens von ſeinen Jüngern und dem Volk Meſſias genannt worden iſt und daß er ſelbſt ſich nie offen als ſolcher proklamiert hat, ſo wird die nächſtliegende Erklärung dieſer Tatſache immer die ſein, daß Jeſus der „Meſſias" — mindeſtens im eigentlichen, techniſchen Sinn — nicht ſein wollte, weil er ſich nicht bewußt war, es zu ſein. Und für dieſe Annahme fehlt es auch ſonſt in den ſynoptiſchen Evangelien nicht an Anhaltepunkten. Überblicken wir die überlieferten Worte Jeſu, ſo machen ſie, von den umſtrittenen meſſianiſchen Selbſtzeugniſſen abgeſehen, durchaus nicht den Eindruck meſſianiſcher Kundgebungen. Er ſagt oder betont nirgends ausdrücklich, daß er es iſt, der das Reich Gottes aufzurichten geſandt iſt. Wohl aber verkündigt er „wie einer, der göttliche Vollmacht (dazu empfangen) hat", Mark. 1, 22 (= Luk. 4, 32. Matth. 7, 29), d. h. als Prophet, daß das Reich Gottes kommt, wie er ſich ja auch ſelbſt in Worten, die den Eindruck guter Erinnerung erwecken, ausdrücklich den Propheten zuzählt, Mark. 6, 4. (= Matth. 13, 57. Luk. 4. 24), Matth. 23, 37 (= Luk. 13, 33. 34). Auch die Machttaten, die er vollbringt oder die Überlieferung ihm zuſchreibt, gehen im Grunde nirgends über diejenigen hinaus, die im Alten Teſtament von Propheten berichtet werden. In denjenigen ſynoptiſchen Worten aber, in welchen Jeſus zwar nicht als Meſſias ſich bekennt, wohl aber

unmißverständlich darauf hindeutet, daß in ihm oder mit ihm eine Gottesbekundung sich vollziehe, welche die durch Propheten und Könige geschehene überbietet, Matth. 12, 41. 42. (= Luk. 11, 30. 31) Matth. 13, 16. 17 (= Luk. 10, 23. 24), scheint nicht nur absichtlich jede ausdrückliche Bezeichnung seiner messianischen Würde vermieden, sondern lenkt auch die änigmatische unpersönliche Redeweise, die Aufmerksamkeit mehr auf eine Sache oder Gottestat als auf seine Person.[1])

Man wird ferner auch darin Wellhausen zustimmen müssen, daß für Jesu eignes Bewußtsein die Herbeiführung des wahren, in Gesinnung und Tat, in Gottes- und Nächstenliebe zu vollziehenden Gottesdienstes im Bereich seines Wirkens nicht Mittel zum Zweck, sondern Endzweck war. Und sofern dieser Endzweck nach Jesu Absicht zweifellos schon in den gegenwärtigen irdischen Verhältnissen seiner Verwirklichung entgegen geführt werden sollte, war dieselbe zum mindesten nicht ausschließlich für Jesus mit dem Kommen des Gottesreichs verknüpft, schloß also auch sein Bewußtsein, von Gott zur Herbeiführung des wahren Gottesdienstes bevollmächtigt zu sein, nicht notwendig messianisches Selbstbewußtsein in sich.

Gegen die Annahme, daß Jesus der Messias im eigentlichen Sinne nicht hat sein wollen, weil er sich nicht als solcher, als der Bringer der Gottesherrschaft, fühlte, entscheidet auch nicht, daß er schon zu seinen Lebzeiten von manchen und alsbald nach seinem Tode von der sich sammelnden Jüngergemeinde dafür gehalten worden ist. Es ist nicht undenkbar, daß, wie Wellhausen hervorhebt,[2]) vielleicht stärker noch als die Lehre die Person Jesu, deren „Umgang" seine Jünger „im täglichen Leben genießen durften", sein „Wesen und Gebahren zu jeder Stunde, zu Hause und draußen, was er sagte und nicht sagte, was er bewußt und unbewußt tat, wie er aß und trank und sich freute und litt", — einen solchen Eindruck auf seine Anhänger und Schüler machte, daß er ihnen über die Propheten der Vergangenheit hoch hinausgehoben erschien und sie die Eigenart seiner Persönlichkeit nur

[1]) Das ἐγώ Matth. 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44. ist das Ich des autoritativen, nicht an die hergebrachte Gesetzesauslegung sich gebunden fühlenden Lehrers. Vgl. Matth. 7, 24 (= Luk. 6, 47). [2]) A. a. O. S. 114.

„durch das jüdische Ideal" des Messias begreifen konnten. Auch darauf kann man mit Wellhausen hinweisen, wie Jesus „nicht nur in der Dogmatik, sondern in der Ethik seiner Gemeinde fortlebte", und welche gewaltige „werbende Kraft" gerade „ihrem stillen Wandel in seiner Nachfolge" innewohnte. Diese „geschichtliche Wirkung" Jesu erweist, daß für seine Person und sein Berufswirken die Herbeiführung des wahren geistig sittlichen Gottesdienstes zentrale Bedeutung hatte.

Aber gerade wenn man sich genötigt sieht, Wellhausen darin zuzustimmen, daß wir Späteren der Bedeutung der Person Jesu nur dann gerecht werden können, wenn wir ihre geschichtliche Wirkung ernstlich mit zu Rate ziehen, so erhebt sich nun die Frage, ob wir das Neue, Schöpferische in Jesu religiöser Persönlichkeit wirklich vollständig erkannt haben, wenn wir im Hinblick auf die von ihm ausgehenden Wirkungen im sittlichen Leben seiner Gemeinde in ihm wesentlich nur den großen religiös-sittlichen Reformator der gegenwärtigen Welt erblicken. Diese Frage kann nur dann bejaht werden, wenn man darin, daß die Gemeinde Jesu in ihm den himmlischen Messias erkennt, der vom Himmel her die vollendete Gottesherrschaft mit dem neuen Himmel und der neuen Erde bringen wird und schon bringt, nur „Dogmatik" oder „Gemeindeeschatologie" sieht, also vergängliche theologische Lehrform, die einen bleibenden, die Jahrhunderte überdauernden religiösen Gehalt nicht in sich schließt. Dann — aber auch nur dann — ist das Wagnis gestattet, in unsern so viel zuverlässige Erinnerungen an Jesus enthaltenden synoptischen Quellen alles, was hier irgendwie in den Bereich jener Gemeinde-Dogmatik d. h. der urchristlichen eschatologischen Vorstellungen und Erwartungen gehört: sowohl die direkten messianischen Selbstzeugnisse und was mit ihnen unmittelbar zusammenhängt, als auch Jesu ganze „Reichsgottespredigt" im engeren Sinn, von seiner geschichtlichen Person abzulösen und der umschaffenden Überlieferung der Gemeinde zuzuweisen. Indessen ist auch eine andre Beurteilung und Wertung der urchristlichen Gemeindeeschatologie, in deren Mittelpunkt der himmlische Messias Jesus steht, jedenfalls möglich, wenn man nicht sagen will: geboten. Macht man sie sich zu eigen, so ergibt sich daraus unseres Erachtens eine andre Auffassung des Neuen, Schöpferischen in der Persönlichkeit Jesu und

damit zugleich ein andrer Maßstab für das literargeschichtliche Urteil über das, was in der synoptischen Überlieferung der „Gemeinde-Dogmatik“ angehört und was auf guter geschichtlicher Erinnerung beruht.

Kein Zweifel kann darüber obwalten, daß die eschatologischen und besonders die mit ihr verwobenen christologischen Vorstellungen einschließlich ihres praktischen religiösen Gehalts manches oder gar vieles in sich schließen, was der schlichten Frömmigkeit Jesu durchaus fremd war und darum zu keinen Rückschlüssen auf die Eigenart der religiösen Persönlichkeit Jesu berechtigt. Wir machten dies bereits hinsichtlich der urchristlichen Vorstellung von der himmlischen Wesenheit oder der metaphysischen Gottessohnschaft des Messias geltend. Sehr fraglich erscheint uns dagegen, ob dies auch von der eigentümlichen „Intensität“ der eschatologischen Hoffnung der ältesten Christen gilt. Wir erinnern uns hier dessen, daß der Glaube des frommen Juden an den allmächtigen, heiligen und gütigen Schöpfer und Herrn der Welt seine höchste religiöse Kraft und seine größte sittliche Energie in der zuversichtlichen Hoffnung auf die endgültige und vollkommne Verwirklichung der Herrschaft Gottes auf Erden und der damit unzertrennlich verknüpften Erwartung des über die Teilnahme an der vollendeten Gottesherrschaft entscheidenden Endgerichts offenbart. Und wenn sich damit bei den späteren Juden vielfach die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue, verklärte Erde verknüpfte, so bedeutete dies doch nicht bloß ein Sichverlieren der religiösen Hoffnung ins Utopische. Wohl verläßt sie damit den Boden des dermaligen Wirklichen und erhebt sich in den Bereich des Transzendenten. Aber dieses Emporsteigen ist doch, sofern es nicht bloß intellektuelles Spiel mit phantastischen Spekulationen ist, sondern aus praktischen, religiösen Motiven entspringt, seinem innersten Wesen nach ein kühnes Sichbehaupten des Glaubens an die unerschöpfliche Macht und vollkommne Heiligkeit und Güte Gottes gegenüber einer durch die furchtbare Übermacht des Bösen und des natürlichen Übels oder, nach damaliger jüdischer Vorstellung, durch die Satansherrschaft hoffnungslos verderbten Welt. Mit der gegenwärtigen Wirklichkeit aber bleibt dieser auf eine transzendente Welt gerichtete Glauben bei den echten jüdischen Frommen fest verknüpft

durch die tief im sittlichen Bewußtsein wurzelnde Erwartung des göttlichen Gerichts, welches das Eingehen in das Gottesreich der neuen Welt abhängig macht von der Erfüllung der göttlichen Gebote im gegenwärtigen Aeon.

Diese Gestalt der eschatologischen Hoffnung und Erwartung fanden wir bei Jesus und finden sie wieder bei der Gemeinde seiner Jünger. Hier tritt sie uns nun — wir lassen Jesus vorläufig außer Betracht — ganz unzweifelhaft in einer Intensität entgegen, wie sie sonst auf jüdischem Boden unerhört ist. Diese Intensität besteht nämlich nicht in der verzehrenden Leidenschaftlichkeit des Sehnens nach einer völligen Umwandlung der furchtbaren, unerträglich gewordnen Verhältnisse der Gegenwart, nach einer „Wiedergeburt" und Erneuerung der Welt. Solches heiße Sehnen nach der vollendeten Gottesherrschaft in der neuen Welt ist den Juden nicht fremd. Unter dem Druck der Fremdherrschaft mit all ihrem Gefolge von Übermacht des Bösen und des Leidens in der Welt bricht es immer wieder mit elementarer Gewalt hervor. Aber insofern hat es in der Tat etwas, wenn man so will, „Utopisches", die Glut der Leidenschaft Erweckendes, als es sich immer wieder vergeblich nach irgendwelchem Halt im Bereich des menschlichen Daseins umsieht. Wohl schwingt sich der Fromme in Augenblicken besonderer religiöser Kräftigkeit dazu empor, nur im lebendigen Gott Stütze und Halt zu suchen und nach Menschen und Dingen, nach Himmel und Erde nicht zu fragen. Aber bald tritt ihm der Herr des Himmels und der Erde, in dem allein sein Glaube die Bürgschaft der Vollendung der Gottesherrschaft in einer neuen Welt findet, wieder so ferne. Seine Gegenwart in dieser argen Welt, der Welt der Satansherrschaft wird zweifelhaft. Der höhnende Ruf der Gottlosen „Wo ist euer Gott?" läßt im Inneren einen Stachel zurück. So schwankt der Fromme bei allem in seinem Glauben wurzelnden Sehnen nach dem zukünftigen Gottesreich zwischen Furcht und Hoffnung unruhig hin und her, weil die lebendige Gegenwart seines Gottes in dieser Welt ihm stets aufs neue zweifelhaft wird. Ein völlig andres Bild bietet die religiöse Zukunftshoffnung der ältesten Christen dar trotz aller vorhandenen Gleichartigkeit des Inhalts wie der Glut der Empfindung. Anstelle des Leidenschaftlichen, immer wieder in Hoffnungslosigkeit um-

schlagenden Sehnens ist die Empfindung hoher und ungetrübter Freude beim Blick in die Zukunft getreten. Ihren Grund aber hat diese wunderbare Freude darin, daß den Christen die herrliche Zukunft, die von Gott geschaffene, neue vollkommne Welt zugleich schon Gegenwart ist. Dieser „eschatologische" Glaube ist geradezu das charakteristische Merkmal der urchristlichen Frömmigkeit. Die ältesten Christen sind überzeugt, schon jetzt die Kräfte des zukünftigen Aeons zu schmecken, Hebr. 6, 4. Schon jetzt sind sie herzugekommen zum himmlischen Jerusalem, zur Stadt des lebendigen Gottes, welche dereinst auf die umgewandelte Erde herabkommen wird, Hebr. 12, 22. 27, Apok. 21, 1. 2. Das zukünftige Gottesreich ist in der christlichen Gemeinde, wenn auch noch verborgen oder doch äußerlich unscheinbar, gegenwärtig, Mark. 4, 30—32 (= Matth. 13, 31 f., Luk. 13, 18 f.). Inwendig in den Herzen hat es seine Stätte, Luk. 17, 21. Der lebendige Gott selbst, der sich schon aufgemacht hat, seine vollkommene Herrschaft auf der Erde aufzurichten, wohnt mit seiner himmlischen Herrlichkeit und Macht in der Gemeinde, deren Glieder sich auferbauen lassen sollen als lebendige Steine zu einem geistlichen, himmlischen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft Gottes, 1. Petr. 2, 5, vgl. 1. Kor. 3, 6—17. So ist die Gemeinde für das Bewußtsein ihrer Glieder nichts geringeres als die „Vorstufe des Himmels"[1]). In ursächlichem Zusammenhang damit stehen die eigenartigen und mannigfaltigen enthusiastischen Lebensäußerungen der urchristlichen Frömmigkeit, wie wir sie besonders aus dem ersten Korintherbrief genauer kennen lernen. Diese schlossen freilich zum Teil ernste sittliche Gefahren in sich, wie überhaupt die Erwartung eines baldigen Endes der gegenwärtigen Welt. Daß aber daraus keine dauernde Schädigung des Gemeindelebens erwuchs, verhinderte der hohe sittliche Ernst, der der urchristlichen Frömmigkeit in unzertrennlicher Verbindung mit der Überzeugung von der Gegenwart der zukünftigen Welt eigen war. Mit ihr war für das Bewußtsein der Christen das göttliche Endgericht und seine ewigen Entscheidungen in unmittelbare Nähe gerückt. Indem sie zum himmlischen Jerusalem, zur Stadt des lebendigen Gottes herzugekommen sind, sehen sie sich zugleich Gott, dem Richter aller, gegen-

[1]) Wellhausen a. a. O. S. 106.

über, Hebr. 12, 23. Und das ist für sie kein bloß überkommener Lehrsatz. Ihr religiöses Leben ist durchdrungen von heiliger Scheu vor dem bevorstehenden Gericht Gottes, der jedem nach seinen Werken vergilt. Nichts ist ihnen gewisser, als daß in dem zukünftigen Gottesreich, das schon herbeigekommen ist, weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber eine Stätte haben, 1. Kor. 6, 9f. So führen die Christen, gerade weil sie die Kräfte der zukünftigen Welt, den lebendigen Gott in seiner himmlischen Herrlichkeit, in ihrer Mitte wirksam wissen, ihren Wandel mit Furcht und Zittern, 1. Petr. 1, 17, Phil. 2, 12, vor dem schon gegenwärtigen, allwissenden Richter, der ohne Ansehn der Person entscheidet und der ihnen, wenn sie sterben, ganz unverhüllt gegenüberstehen wird, Hebr. 9, 27. Indem aber solche Furcht, solche ernste Scheu vor dem göttlichen Richter, die immerwährende Freude über die herbeigekommne vollkommne Offenbarung seiner Liebe und Macht nicht hemmt, sondern heiligt, wird sie in der Verbindung mit ihr Antrieb, nicht Hemmnis des neuen sittlichen Lebens, das Gott schafft. Die Gemeinde, die „die Vorstufe des Himmels“ ist, wird nicht trotzdem, sondern weil sie dies ist, die Stätte energischster und erfolgreichster, in Kämpfen und Versuchungen sich bewährender sittlicher Tätigkeit in der gegenwärtigen Welt. So erweist sie, daß ihr Glaube, der die vollkommne Welt vorwegnimmt, seinem Wesen nach weder enthusiastischer Gefühlsrausch, noch phantastische „Dogmatik“ ist, sondern im inneren Erleben der geistigen Gegenwart des Gottes wurzelt, der der allmächtige Herr des Himmels und der Erde und die heilige, vollkommne Güte ist.

Damit ist ausgesprochen, daß die eigentümliche Gestalt und „Intensität“ des urchristlichen eschatologischen Glaubens bei aller Anlehnung an zeitgenössische jüdische Vorstellungen und Theologumena nicht in dieser Anlehnung seinen zureichenden Grund hat, sondern ihr nur seine zeitlich bedingte und darum auch wandelbare Vorstellungs- und Denkform verdankt. Sein Inhalt ist eine unvergängliche, von Gott geschaffne, neue geistige Wirklichkeit, eine καινὴ κτίσις, 1. Petr. 1, 3f. Jak. 1, 18. 2. Kor. 5, 17. Dessen ist sich die urchristliche Gemeinde bewußt. Aber zugleich bezeugt sie

ebenso einmütig, daß ihr dieses neue Leben aus Gott, diese Gewißheit der Gegenwart der „neuen Welt", durch Jesus als den Christus und Herrn vermittelt worden ist und fort und fort vermittelt wird. Ganz abgesehen von den paulinischen Briefen, sprechen dies alle neutestamentlichen Schriften aus. Auch dem Verfasser des Jakobusbriefs, der am seltensten Jesus ausdrücklich nennt, ist doch der christliche Glaube „Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesus Christus", Jak. 2, 1.

Hieraus folgt nun freilich noch nicht ohne weiteres, daß die christliche Urgemeinde ihren Glauben an die mit ihrem Endgericht und ihrem vollkommenen, himmlischen Heil schon gegenwärtige vollendete Gottesherrschaft tatsächlich der Person Jesu von Nazareth verdankt. Wenigstens in abstracto besteht die Möglichkeit, daß dieser eschatologische Glaube neuen, von Jesus unabhängigen Erlebnissen entstammte, welche die christliche Gemeinde erst hinterher, als sie die von Jesus ausgehenden schöpferischen, sittlichen Wirkungen inne wurde, mit seiner Person verknüpfte. Aber wenn tatsächlich jener Glaube nicht bloß eine dogmatische Zutat zum neuen religiös-sittlichen Leben der Gemeinde ist, sondern vielmehr eine mit ihm aufs innigste verwachsene, neue religiöse Wirklichkeit, dann ist doch von vornherein zu vermuten, daß die Gemeinde beides in eben dieser Verbindung Jesu verdankt. Diese Vermutung aber wird zur historischen Gewißheit, d. h. zur höchsten Wahrscheinlichkeit, wenn unsre zuverlässigsten Quellen, die synoptischen Evangelien, uns den hinreichenden Anhalt dafür geben. Und das ist unsres Erachtens wirklich der Fall.

Wir sahen bereits, daß Jesus mit den jüdischen Frommen seiner Zeit die Hoffnung auf das zukünftige Gottesreich teilte, das mit der Auferstehung der Toten und mit dem Endgericht kommt und in einer neuen von Gott geschaffenen Welt verwirklicht wird. Die synoptischen Evangelien lassen deutlich erkennen, daß diese Zukunftserwartung ein wesentliches Element der Frömmigkeit Jesu bildete, nicht bloß Festhalten und Weitergeben einer überkommenen Lehre war, sondern Ausdruck seines persönlichen Glaubens an Gott, den Herrn und Richter der Welt. Die Gottesbotschaft des Täufers, daß das zukünftige Gottesreich mit seinem Gericht und seiner Er-

lösung nun nahe herbeigekommen sei, fand einen vollen Wiederklang in seiner Seele und darum auch in seinem Wirken. Seine eigene prophetische Vollmacht stand und fiel darum mit der des Johannes.[1]) Aber freilich hat die Botschaft vom nahen Gottesreich in Jesu Munde einen ganz neuen, für den Täufer unerschwinglichen Sinn gewonnen, und mit neuen Zungen hat er sie verkündigt. Dies bezeugt die synoptische Überlieferung nicht minder deutlich.

Die Matthäus und Lukas gemeinsame Quelle hat die Erinnerung aufbehalten, daß der Täufer Jesu Wirksamkeit nicht verstand, Matth. 11, 2f. (= Luk. 7, 18f.), was wohl auch in der Erzählung Mark. 2, 18—20 (= Matth. 9, 14f. Luk. 5, 33—35) hindurchblickt. Und es ist dies auch in hohem Grade wahrscheinlich nach dem, was uns von Jesu Wirken berichtet wird. Unbeschadet der vollen Anerkennung, die Jesus dem Täufer widerfahren läßt, ist vom Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an zwischen beiden eine Kluft befestigt. Johannes zog sich mit seiner Botschaft von der nahenden Gottesherrschaft in die Wüste am Jordan zurück. In der Gestalt des strengen Asketen, der allen Genüssen und Bequemlichkeiten des Lebens entsagt hat, tritt er dem Volk gegenüber, das zu ihm hinauskommen muß, wenn es ihn hören will. Und solchem Auftreten entsprach der Inhalt seiner Botschaft. Das jüdische Volk in allen seinen Schichten und Klassen hat in den Augen des Propheten, so wie es ist, an dem nahenden Gottesreich, in dem der heilige sittliche Gotteswille zur vollen Durchführung kommen soll und an dessen Pforten das göttliche Gericht steht, keinen Teil. In seiner Gesamtheit erfüllt es den göttlichen Willen nicht, und viele sind nicht einmal bereit dazu. Angesichts des nahe bevorstehenden Gerichts kann darum Johannes seinem Volk, obschon sie Abrahams Kinder sind, nur den Ausschluß vom Gottesreich in Aussicht stellen, wenn es nicht in der kurzen ihm gegebenen Frist umkehrt von seinem bösen Wege und den ernsten Entschluß dazu in der Übernahme der Taufe öffentlich und feierlich bekundet. Ein ganz anderes Bild zeigt nach der synoptischen Überlieferung das Wirken Jesu, zunächst schon rein äußerlich. Anstatt in die Wüste geht Jesus mit seiner Botschaft in die volkreichste

[1]) Vgl. o. S. 39.

Gegend seines engeren Vaterlandes, in die galiläischen Städte am Nordwestufer des Sees, wo die belebte Handelsstraße vom Meer nach Damaskus hindurchführte. Und wenn er lehren wollte, suchte er nach seiner Gewohnheit am Sabbat die Synagogen auf, wo er gewiß sein konnte, seine Volksgenossen in großer Anzahl schon zu finden, ehe er sie noch gerufen. Und er beschränkte sich nicht auf die Städte am See. Als Wanderlehrer durchzog er das ganze galiläische Land, um in den Synagogen aufzutreten. Erst als der Zudrang der Menge zu groß wurde, lehrte er draußen am See vom Boote aus oder auf den weiten Grashalden des Gebirges. So kam Jesus mit seiner Botschaft zum Volk und suchte es auf, wo er es fand. Nur wenn die Verhältnisse es erzwangen, ließ er die Leute zu sich kommen. Und als seine Wirksamkeit in Galiläa, vielleicht nicht ohne äußeren Zwang, ihr Ende fand, zog er mit der Festkarawane hinauf nach Jerusalem, wo das jüdische Volk und Proselyten aus den Heiden von nah und fern zur Feier des Passah zusammenströmten, und lehrte dort in den weiten von Festpilgern überfüllten Hallen, die die Tempelvorhöfe umgaben. Auch in seiner sonstigen äußeren Lebenshaltung unterschied sich Jesus in auffallendster Weise vom Täufer. Nach einem bei Matthäus und Lukas im Zusammenhang der Rede über den Täufer aufbehaltenen Wort hat Jesus sich grundsätzlich jeder absichtlichen Askese enthalten, Matth. 11, 19 (= Luk. 7, 34). Wohl ist er arm, wie er war, im Lande unter mannigfaltigen Entbehrungen umhergezogen, Matth. 8, 20 (= Luk. 9, 58) und hat auf das Leben in seiner Vaterstadt und im Elternhause um seines Berufs willen verzichtet. Aber er ließ es sich doch gefallen, daß Frauen sich ihm anschlossen und für seinen Unterhalt sorgten, Luk. 8, 2. 3. Er kehrte bei Jüngern und Freunden ein Mark. 1, 29 (= Matth. 8, 14. Luk. 4, 38) Luk. 10, 38ff., hatte vielleicht auch in Kapernaum ein Standquartier, ein „zu Hause", Mark. 2, 1. 3, 20. vgl. Matth. 4, 13. Selbst in vornehmeren Häusern scheint Jesus Einladungen angenommen zu haben, wovon allerdings nur Lukas berichtet, 7, 36. 11, 37. 14, 1. Was aber Jesus zu dieser vom Täufer völlig abweichenden Berufsführung und Lebenshaltung veranlaßte, erkennen wir, wenn wir einen anderen charakteristischen Zug seiner Wirksamkeit, den die synoptischen Evangelien übereinstimmend hervor-

heben, beachten. Jesus hat sich ganz besonders derjenigen unter seinen Volksgenossen angenommen, die um ihres offenkundig dem Gesetz und der frommen Sitte widersprechenden Lebenswandels von den gefeierten Frommen, den Pharisäern, gemieden und verachtet wurden. „Der Zöllner und Sünder Genosse" mußte er sich schelten lassen, Matth. 11, 19 (= Luk. 7, 34). Einen Zöllner nahm er in den engeren Kreis seiner Jüngerschaft auf und nahm in seinem Hause an einem Gastmahl teil, zu dem der Hauswirt seinesgleichen geladen hatte. Nach Lukas hat Jesus in dem Hause eines Pharisäers sich von einer stadtbekannten Sünderin Beweise ihrer Verehrung und dankbaren Liebe gefallen lassen, 7, 37, und ist in Jericho unmittelbar vor seinem Einzug in Jerusalem bei einem reichen Oberzöllner eingekehrt, 19, 1 ff. Über den Beweggrund, der Jesus veranlaßte, in seinem Berufswirken den „Zöllnern und Sündern" besondere Aufmerksamkeit und Teilnahme zuzuwenden, unbekümmert um den Einspruch der maßgebenden Frommen, hat er seine Umgebung nicht im Unklaren gelassen. Seine Teilnahme am Zöllnergastmahl hat er nach Mark. 2, 17 (= Matth. 9, 12. Luk. 5, 31) mit dem einfachen Wort gerechtfertigt: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken." Helfende Liebe war es, die ihn zu den sittlich Schwachen und Bedürftigen trieb, wie sie ihn ja auch nach übereinstimmender und, was die Tatsache im allgemeinen betrifft, gesicherter synoptischer Überlieferung leiblich Kranken und vor allem schwer leidenden Dämonischen zum machtvollen Helfer in der Not werden ließ. Und dieselbe entgegenkommende Liebe, die nicht erst wartet, bis der Bedürftige kommt, sondern ihn aufsucht, ist, wie sich kaum bezweifeln läßt, auch der tiefste Beweggrund dafür gewesen, daß Jesus sich nicht in die Einsamkeit zurückzog, sondern mitten im Gewühl der Menschen lebte und wirkte. Und mit wie liebevollem Auge hat Jesus die kleinen Sorgen, Nöte und Verlegenheiten des alltäglichen Lebens der Menschen, soweit es sein Blick irgend erreichte, beobachtet! Immer wieder tritt uns das aus seinen Worten und Gleichnissen entgegen. Alle seine helfende, suchende Liebe wurzelt aber, darüber kann nach der synoptischen Überlieferung ebenfalls kein Zweifel sein, in der Überzeugung, daß gerade sie dem Willen Gottes, seines Vaters im Himmel, entspricht. Er, der Schöpfer und Herr der Welt, ist es ja, der von

uran und alle Tage seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, Matth. 5, 45, ehe sie ihn darum gebeten haben, und ungefragt, ob sie seinen Willen tun oder nicht, ob sie ihn lieben oder hassen. Jesus weiß, daß Gott in seiner väterlichen Liebe im Wohltun nie ermüdet, daß er sich aller seiner Geschöpfe, auch des Geringsten, annimmt und für sie sorgt, vollends aber der Menschen und ihrer Bedürfnisse und Nöte gedenkt, Matth. 6, 25 ff. (= Luk. 12, 22 ff.) Luk. 12, 6 f. (= Matth. 10, 29 f.). Darum gilt Gottes Liebe und Fürsorge auch schon den Kleinsten, die ihn noch nicht kennen, geschweige ihm schon etwas leisten könnten, die alles von andern empfangen müssen Mark. 10, 13–16 (= Matth. 19, 13—15. Luk. 18, 15—17). Aber am größten und herrlichsten erweist sich diese vollkommene Gottesliebe darin, dessen ist Jesus gewiß, daß sie den Feind nicht nur mit umfaßt, sondern vor allem ihn, den Verlorenen, mit ihrer ganzen Innigkeit und Kraft sucht, bis sie ihn gefunden, vom ewigen Verderben errettet und des ewigen Lebens teilhaft gemacht hat, Matth. 18, 12 f. Luk. 15, 1–10. Und zwar ist das Interesse der göttlichen Liebe jedem einzelnen Menschen zugewendet. „Im Himmel, bei Gott, wird Freude sein über einen Sünder, der umkehrt, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die keine Buße nötig haben." Und darum ruft Jesus sein Wehe über jeden Menschen, der einem andern Anlaß dazu wird, daß er den Weg, der zum ewigen Verderben führt, betritt und dadurch seine Seele in die höchste Gefahr bringt. Ihm selbst steht ewiges Verderben in Aussicht. Es wäre ihm besser gewesen, durch den Tod diesem Leben sofort entrissen zu werden, als noch länger zu leben und auch nur Einem, um den die göttliche Liebe sich bemüht, Matth. 18, 10, Ursache zu werden, daß der Endzweck dieser Liebe, wie die Engel Gottes im Himmel zu sein, Mark. 12, 25 (= Matth. 22, 30. Luk. 20, 36) bei ihm nicht erreicht werde, vgl. Matth. 23, 13. 15. Eben deshalb ist es Jesu so furchtbarer Ernst um das Verachten und σκανδαλίζειν „der Kleinen", weil alles Sorgen, Behüten, Suchen, alles persönliche Bemühen der göttlichen Liebe um die einzelne Menschenseele schließlich immer und schon von uran, Mark. 12, 26 f. (= Matth. 22, 31 f. Luk. 20, 37 f.), darauf gerichtet ist, sie der vollkommnen Gemeinschaft mit dem Vater im

Himmel, dem „Schauen Gottes“ jenſeits dieſes irdiſchen Lebens im himmliſchen Gottesreich, entgegenzuführen. Ewiges Leben oder Ausſchluß von ihm, d. h. ewiges Verderben, darum handelte es ſich im letzten Grunde allezeit zwiſchen Gott und der Menſchenſeele. Dieſer erſchütternde Ewigkeitsernſt bildet in den ſynoptiſchen Jeſusworten überall den deutlich erkennbaren Hintergrund. Und verſtärkt wird Jeſu Sorge um das „Verlorengehen“ der Menſchen noch dadurch, daß er für ſie die ſchwerſten Hinderniſſe der Erreichung des ewigen Heils im Wege ſtehen ſieht. Eng iſt die Tür zum ewigen Leben, und viele werden ſtreben durch ſie einzugehen und werden es nicht vermögen, Luk. 13, 24 vgl. Matth. 7, 13. 14. „Der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach“, Mark. 14, 38 (= Matth. 26, 41). Doch nicht das allein. Jeſus ſchaut dieſe von Gott geſchaffene Welt im Licht ſeiner vollkommenen Liebe. Überall in der Natur und im Menſchenleben erkennt er ihre Spuren. Dieſe Welt iſt ihm umſchloſſen von der Fürſorge ihres Schöpfers und Herrn. Aber weil ſein geiſtiges Auge dafür geöffnet iſt, erkennt es auch mit voller Klarheit alles, was in ihr dem heiligen Willen der vollkommenen Liebe Gottes nicht entſpricht und ihr bewußt widerſtrebt. Er ſteht dem gehäuften Übel dieſer Welt und ſeiner Zeit wie ſeines Volkes weder mit kaltem Herzen, noch mit weichlichem Mitleid gegenüber. Jeſus iſt davon durchdrungen, daß dieſe furchtbare Laſt des Übels, die den ſchwachen Menſchen immer wieder zur Anfechtung wird, ihn von Gott trennen will, im vollendeten, himmliſchen Gottesreich nicht mehr ſein wird, vgl. Matth. 5, 3. 5. 6. Luk. 6, 20, 21, weil es weder an ſich, noch vollends in ſeiner Übermacht der ungetrübte Ausdruck der göttlichen Liebe und Güte iſt. Darum weiß er ſich jeweilen von Gott bevollmächtigt, ſchweres leibliches und ſeeliſches Leiden zu lindern, damit es dem Menſchen den Weg zu Gott nicht verſperre. Aber Jeſus weiß auch, daß das Übel, auch das furchtbarſte, nach Gottes Willen in dieſer Welt iſt als Folge und Strafe der Übermacht des Böſen, des bewußten Widerſtrebens der Menſchen gegen die göttliche Liebe, Matth. 23, 37—39 (= Luk. 13, 34. 35), Luk. 13, 1—5. Und gerade dieſe Macht des Böſen ſchaut Jeſu durch die volle Erkenntnis der Liebe Gottes aufs höchſte geſchärftes Auge in ihrer ganzen Furchtbarkeit als eine Übermacht der Verführung,

der der einzelne schwache Mensch ohnmächtig gegenübersteht, Luk. 17, 1. Matth. 18, 7. Angesichts aber dieser gewaltigen Mächte des Übels und des Bösen, die in der doch von Gott geschaffenen und seiner vollkommenen Liebe durchwalteten gegenwärtigen Welt, den schwachen Menschen immer wieder von dieser Liebe scheiden oder zu scheiden drohen, ist für Jesus die Überzeugung seiner Volksgenossen, daß in der übermächtigen Anfechtung und Verführung, die vom Übel und vom Bösen in der Welt ausgehen, ein gottfeindliches Geisterreich sich betätige, kein leerer Wahn. Nicht obwohl, sondern weil er die vollkommne Liebe Gottes kennt, die auch diese gegenwärtige Welt umfaßt, sieht er sich in ihr zugleich einem unsichtbaren Reich des Bösen gegenüber, das der göttlichen Liebe die Menschen entreißen möchte. Aber freilich: was bei den Menschen unmöglich ist, der Übermacht der Anfechtung und Verführung siegreich zu widerstehen, ist der Liebe des allmächtigen Gottes, die um den Menschen wirbt und des ewigen Lebens teilhaftig machen will, möglich, Mark. 10, 27 (= Matth. 19, 26. Luk. 18, 27). Das ist Jesus unumstößlich gewiß. In solcher Gewißheit tritt er, das Menschenkind, vor seinen von Übel und Sünde tief darnieder gedrückten Mitbruder hin und spricht zu ihm, wie noch keiner vor ihm getan, an Gottes Statt: Dir sind deine Sünden vergeben! Mark. 2, 5 (= Matth. 9, 2. Luk. 5, 20). Denn er weiß, daß Gott, der vom Sünder nicht abläßt sondern seinerseits alles tut, um den Übertreter seiner Gebote zur Umkehr zu bewegen, dem Reuigen vergeben, d. h. ihm den freien Zugang zu seiner allmächtigen Liebe eröffnet hat, die ihn aller in dieser Welt auf ihn einstürmenden Macht der Anfechtung und Verführung zum Trotz, dem Schauen Gottes in der himmlischen Welt entgegenführen will und kann, Luk. 11, 4 (= Matth. 6, 12f.) vgl. Luk. 15, 11ff.

So war Jesu Botschaft von der nahe herbeigekommenen himmlischen Gottesherrschaft, die er in der Nachfolge des Täufers durch Tat und Wort verkündete, eine neue: die frohe Botschaft von der den Sündern entgegenkommenden Liebe des allmächtigen Schöpfers und Herrn des Himmels und der Erde. Er, der die ganze von ihm geschaffne Welt, Großes und Kleines, vor allem aber die Menschen, Böse und Gute, in seine nie ermüdende väterliche Fürsorge einschließt, bemüht sich sonderlich um die, welche ihn

haſſen und durch Übertretung ſeines Willens von ihm ſich geſchieden haben, um auch ſie des himmliſchen Lebens in ſeiner Gemeinſchaft teilhaft zu machen, welches er ihnen von Anbeginn der Welt in dem jetzt herbeigekommenen Gottesreich bereitet hat. Von alle dem hatte der Täufer nichts geſagt. Er kannte nur den furchtbaren Ernſt des nahenden göttlichen Gerichts, das je nach dem Tun der Menſchen den Eingang in das Gottesreich auftut und verſagt. Und darum ließ er auch nur den einen Ruf erſchallen: Kehrt um! Auch Jeſus hat dieſen Ruf ſich zu eigen gemacht, ja er hat ihn noch unendlich verſchärft. Iſt es die vollkommne Liebe des heiligen Gottes, die im Gottesreich, das da kommt, unumſchränkt herrſcht, iſt das eine höchſte Gut dieſes Reiches die durch nichts gehemmte und getrübte perſönliche Gemeinſchaft mit Gott, das „Schauen Gottes“, das „Sein wie die Engel Gottes im Himmel“, dann wird der Eingang ins ewige Leben nicht durch Erfüllung einzelner Gottesgebote, am wenigſten durch noch ſo eifrige, äußere kultiſche Übungen errungen. Hier iſt nichts notwendiger als ein reines, Gott, dem Vater im Himmel, ganz hingegebenes Herz, Matth. 5, 8. Es gilt, das eine größte Gebot zu erfüllen, in dem der ganze, durch Geſetz und Propheten geoffenbarte Wille Gottes beſchloſſen iſt: Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allem Verſtand und aus allen Kräften. So aber den Gott zu lieben, der in ſeiner Liebe alle Menſchen, Böſe und Gute, umfaßt, um ihnen das Größte, ſich ſelbſt zu geben, das heißt nichts anderes, als vollkommen zu ſein in der Liebe, wie Gott vollkommen iſt, ſeine ihm ähnliche Söhne zu werden, Matth. 5, 48. Das aber ſchließt die Erfüllung des andern Gebotes mit ein, den Nächſten zu lieben, wie ſich ſelbſt, d. h. aber im Sinne Jeſu, wie Gott in ſeiner Feindesliebe den Sünder liebt und in ſeine Gemeinſchaft einführt. Zu ſolchem Tun des Willens Gottes ruft Jeſus die Menſchen auf, und darum iſt auch ſein Ruf zur Umkehr ſo unendlich einſchneidender als der des Täufers. Umwandlung der innerſten Geſinnung muß er fordern, völlige Reinigung des Herzens und des Wandels, Mark. 7, 14—23 (= Matth. 15, 10—20) Matth. 5, 21. 22. 27. 28., entſchloſſene und ganze Umkehr, Luk. 9, 61. 62. Und um das höchſte Gut, die vollkommne Gemeinſchaft mit Gott im Himmel, zu er-

langen, müssen, wenn es not tut, die schwersten irdischen Opfer gebracht werden an Hab und Gut, an den unentbehrlichsten Besitztümern, an der Liebe der leiblichen Angehörigen, bis zur Darangabe des eignen Lebens, Mark. 8, 34—37 (= Matth. 16, 24—26, Luk. 9, 23—25) Mark. 9, 43. 45. 47 (= Matth. 18, 8. 9). Matth. 10, 34—36 (= Luk. 12, 51—53) Mark. 10, 29—31 (= Matth. 19, 29 f., Luk. 18, 29 f.). Darum warnt Jesus aufs eindringlichste davor, sein Herz nicht an die irdischen Güter zu hängen und alles ängstliche Sorgen um Nahrung und Kleidung zu meiden, Matth. 6, 25—34 (= Luk. 12, 22—31). Wer sein höchstes Gut, das er erstrebt, im Himmel hat, kann sich nicht genug vor den furchtbaren Gefahren des Reichtums, des Mammons der Ungerechtigkeit hüten, Matth. 6, 19—21: lieber alles irdische Gut daran geben, als das ewige Leben verlieren, Mark. 10, 21—25 (= Matth. 19, 21 ff., Luk. 18, 22 ff.). Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon, Matth. 6, 24 (= Luk. 16, 13).

Das ist die Umkehr, die Jesus fordert angesichts des heiligen göttlichen Richters, der in seinem vollkommnen Reich keine Unreinheit, keine Lieblosigkeit in Taten, Worten und Gedanken duldet, Matth. 7, 1 (= Luk. 6, 37). Matth. 12, 36 f. Bei den Menschen ist solche Umwandlung des ganzen Wesens unmöglich, aber bei Gott, der in seiner allmächtigen Liebe selbst um den Menschen wirbt, möglich, Mark. 10, 27 (= Matth. 19, 26, Luk. 18, 27). Aber weil es so ist, können nur die Jesu Bußforderung über sich nehmen, die seine frohe Botschaft von der suchenden und errettenden Sünderliebe des allmächtigen Gottes, wie er sie durch Tat und Wort verkündigt, gehört und zu Herzen genommen haben. Freilich versteht sie auch nur der, welcher hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, der die menschliche Schwachheit gegenüber dem heiligen Willen Gottes und gegenüber der Macht der Anfechtung erfahren hat, der unter dem harten Joch der Gesetzesreligion als ein Mühseliger und Beladener nach Erquickung für sein Inneres ausschaute. Aber eben das Bewußtsein dieser Not hatte ja der Täufer durch seine kraft göttlicher Vollmacht die Herzen und Gewissen erschütternde Buß- und Gerichtspredigt geweckt. Und so konnte Jesus ungesäumt — darin werden die synoptischen Evangelien recht behalten — seinem

Volk die frohe Botschaft von der suchenden und errettenden göttlichen Sünderliebe bringen, konnte mit Glückwünschen und Seligpreisungen beginnen, Matth. 5, 3ff., konnte des Propheten Wort, Jes. 61, 1ff., für sich in Anspruch nehmen, Luk. 4, 18f. Matth. 11, 5 (= Luk. 7, 22) und in seinem ganzen Auftreten bekunden, daß die Nähe des zukünftigen Gottes mit dem erschütternden Ernst des Gerichts zugleich in die Herzen der in ernster Reue Trauernden Freude und Wonne, Matth. 5, 12 (= Luk. 6, 23), einziehen läßt. Wir dürfen es darum für eine gute Erinnerung ansehen, wenn berichtet wird, daß Jesus seine Jünger im Gegensatz zu den Jüngern des Johannes von der Beobachtung der Fastensitte entband, weil für sie eine Freudenzeit angebrochen sei, Mark. 2, 18. 19 (= Matth. 9, 14f. Luk. 5, 33f.) vgl. Matth. 13, 16f. (= Luk. 10, 23f.). Und kam Jesus angesichts des nahenden Gottesreichs von Anfang an als der Bringer der Freudenbotschaft von der rettenden Sünderliebe Gottes zu den Reuigen und Bekümmerten, dann war seine erste, Umkehr heischende Forderung, die er stets erneuerte, keine andre als die, der göttlichen rettenden Liebe mit vollem Vertrauen sich hinzugeben, mit einem Glauben, der „Berge versetzt", der der Allmacht der göttlichen Liebe es zutraut, das „bei den Menschen Unmögliche" zustande zu bringen, daß sie vollkommen werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, und zum Schauen Gottes gelangen. Solches Vertrauen hat Jesus gefordert, wenn er eindringlich und wiederholt zum Gebet mahnt, zu einem Gebet, das der Erhörung des Vaters im Himmel zum Voraus gewiß ist, weil es um das bittet, was Gott in seiner vollkommnen Liebe den Menschen je und je zugedacht hat. Solches Vertrauen aber fordert Jesus auch, wenn er alles ängstliche Sorgen um Nahrung und Kleidung, aber auch alle Furcht vor denen, die den Leib töten können, verbietet, weil der Vater im Himmel alle Haare ihres Hauptes gezählt hat, Matth. 10, 28. 30 (= Luk. 12, 4. 7) und weil es sein Wille ist, ihnen „das Reich zu geben", Luk. 12, 32 vgl. Matth. 6, 10 (= Luk. 11, 2).

Es ist eine seit lange viel verhandelte Frage, ob Jesus das Ende des gegenwärtigen Aeons in kurzer Frist, etwa noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation erwartete, wie doch wohl die Meinung der synoptischen Überlieferung ist, Mark. 13, 30

(= Matth. 24, 34. Luk. 21, 32), oder ob erst die Gemeinde ihre sehnsüchtige Erwartung auf den Bringer der vollendeten Gottesherrschaft übertrug. Sieht man in allen synoptischen Jesusworten, welche von dem in der Jüngergemeinde schon gegenwärtigen himmlischen Gottesreich reden, wesentlich den Ausdruck der Glaubenserlebnisse der Gemeinde, dann liegt, wenn anders die Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde mit der gesamten Verkündigung Jesu unauflöslich verwoben war, kein Grund vor, ihm die baldige Erwartung des Weltendes abzusprechen. Indessen bleibt doch die Möglichkeit bestehen, daß, zumal wenn ein jähes Ende seiner Laufbahn früher oder später in seinem Gesichtskreis auftauchte, was zum mindesten nicht ausgeschlossen ist, Jesus eine Zeit ins Auge gefaßt hat, in welcher die Jüngerschaft sein Wirken fortsetzen werde. Dafür spricht vielleicht, daß Jesus Jerusalem ein irdisches Strafgericht vorausgesagt hat und in dem Wort selbst keine Hindeutung darauf enthalten ist, daß dieses Gericht für ihn mit dem Weltende zeitlich ganz oder nahezu zusammenfällt, Matth. 23, 37 ff. (= Luk. 13, 34 f.). Hat Jesus, als er dies Wort sprach, ein baldiges Ende seines Lebens geahnt, was wir allerdings nicht wissen[1]), dann ist es nicht unwahrscheinlich, daß er vor seinem Tode mit seinen Jüngern von ihrem Wirken, ihren Aufgaben und ihrem Geschick in drangsalsvoller Zeit geredet hat, vielleicht auch von dem in ihrer Mitte, unsichtbar in den Herzen schon gegenwärtigen, zukünftigen Gottesreich, worauf wir gleich noch zurückkommen werden. Es wäre also möglich, daß Jesus noch eine längere Dauer dieses irdischen Aeons vorausgesetzt hätte. Aber möglich bleibt auch, daß die Erwartung des nahen Weltendes seitens der Gemeinde Anlaß und Anhalt in einer entsprechenden Erwartung Jesu hatte. Müssen wir also in diesem Stück mit einem non liquet uns bescheiden, so ist um so gewisser, daß Jesus jede feste zeitliche Normierung des Weltendes, wie sie apokalyptische Theologen liebten, ausdrücklich abgelehnt hat, Mark. 13, 32 (= Matth. 24, 36) Matth. 24, 42–44. 50 (= Luk. 12, 37–40 46). Es ist dies sicherlich als gute Erinnerung anzusehen, da die

[1]) Der Zeitpunkt dieses Drohwortes ist, wie jedenfalls der der meisten Jesusworte, von der ältesten Überlieferung nicht fixiert worden, was seine verschiedne Stellung bei Matth. und Lukas zeigt.

Gemeinde bei ihrem sehnsüchtigen Ausschauen nach der Parusie ja eigentlich wünschen mußte, über ihr Wann eine bestimmtere Auskunft aus Jesu Munde zu besitzen. Und wenn eine solche in dem bereits angeführten Wort Mark. 13, 30 (= Matth. 24, 34. Luk. 21, 32) vorliegt, so dürfte dessen dermalige Fassung in der Tat am wahrscheinlichsten der Gemeinde entstammen. Zu dieser Annahme ist man um so mehr berechtigt, wenn man erwägt, daß nach dem ganzen Charakter der Reichsgottespredigt Jesu für ihn der Zeitpunkt des Weltendes nicht dieselbe Bedeutung hatte wie für seine Volksgenossen, in deren Zukunftshoffnung die leidenschaftlich ersehnte, baldige völlige Umwandlung der unerträglichen gegenwärtigen Weltverhältnisse im Vordergrund stand. Jesu Hoffnung auf das zukünftige Gottesreich war im Grunde einzig und allein auf die vollkommene, ganz ungetrübte und persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Vater im Himmel, auf das Schauen Gottes in der neuen Welt, gerichtet, wie es der Schöpfer und Herr der Welt in seiner vollkommenen Liebe von uran den Menschen als seinen Kindern beschieden hat, vgl. Matth. 25, 34. Nun sieht aber Jesus trotz aller Macht des Übels und des Bösen, trotz aller Gottesfeindschaft der Menschen, diese gegenwärtige Welt und zumal alle Menschen, Böse und Gute, schon jetzt, wie immer, von jener vollkommenen Liebe Gottes durchwaltet und umschlossen. Er sieht sie mit ihrer Allmacht als suchende, helfende, errettende Sünderliebe am Werk, um die schwachen und sündigen Menschen durch alle Anfechtungen und Versuchungen hindurch ihrem ewigen Ziel, dem Schauen Gottes in der neuen Welt, entgegenzuführen. Aber eben darum können die Menschen, die sich dieser lebendig gegenwärtigen, in schöpferischer Allmacht unablässig wirkenden, um jede einzelne Menschenseele sich bemühenden vollkommenen Liebe ihres Vaters im Himmel anvertrauen, schon jetzt in ihr volle Erquickung und Ruhe finden für ihre Seelen, Matth. 11, 29, von ihr umschlossen, in ihr geborgen das „Schauen Gottes" vorwegnehmen. Dann aber gibt es für sie auch kein leidenschaftliches Ausschauen nach der Zeit und Stunde des Endes dieses Aeons. Sie warten in Geduld der Stunde, „die der Vater seiner Macht vorbehalten hat" (vgl. Apgsch. 1, 7). Dies wird vor allem von Jesus selbst gelten, und von ihm hat es seine Gemeinde überkommen.

Blicken wir auf Jesu Predigt vom nahe herbeigekommenen Gottesreich zurück, so hat sich, wenn wir recht gesehen, gezeigt, daß sie bei aller Anlehnung an die Täuferbotschaft und bei aller inneren Verwandtschaft mit ihr doch eine durchaus neue war. Alles aber, worin sie sich von ihr unterscheidet und unendlich über sie hinausgeht, hat eine und dieselbe Wurzel: Jesu Erkenntnis der vollkommnen Liebe Gottes, der von uran die Menschen zur vollen, persönlichen Lebensgemeinschaft mit sich selbst, zum Schauen Gottes in der neuen Welt bestimmt hat und sie in seiner errettenden Sünderliebe selbst diesem Ziel entgegenführt. Oder richtiger noch: Jesu Leben und Weben in dieser Liebe Gottes machte seine Verkündigung von dem nahen himmlischen Gottesreich zu einer neuen Botschaft. In den synoptischen Evangelien tritt uns Jesu Gotteserkenntnis nicht bloß in Gestalt einer „neuen Lehre", Mark. 1, 27, entgegen. Ja, besäßen wir nur die von der Erinnerung der Gemeinde festgehaltenen, in einer fremden Sprache und verhältnismäßig spät aufgezeichneten, also unter allen Umständen mehr oder weniger unvollkommen überlieferten Jesusworte und die in ihnen enthaltenen, ihr echtjüdisches Gepräge nicht verleugnenden „Lehren", wir wären nicht imstande, das Neue der Lehre Jesu mit Sicherheit zu erkennen. Ein Blick auf den Streit der Meinungen auf diesem Gebiet, gerade auch in unsern Tagen, macht dies völlig evident. Selbst wenn wir etwa durch Aufzeichnungen von Jesu eigner Hand in den Stand gesetzt wären, eine höchst zuverlässige Kenntnis von der Lehre Jesu über die ins ewige Leben rettende Sünderliebe Gottes zu gewinnen, aber nicht mehr, so hätten wir im Grunde nichts, was uns die religiöse Persönlichkeit Jesu in ihrer schlechthin einzigartigen, schöpferischen, geistigen Wirkungskraft verständlich machte. Eine noch so hohe und reine Lehre Jesu von der Liebe Gottes hätte als bloße Lehre, d. h. als ein verstandesmäßiger Reflexion über religiöse Dinge entstammendes Produkt, lediglich hypothetischen Wert und besäße keine neues religiöses Leben zeugende Kraft. Der große, für die geschichtliche Forschung, wie für das religiöse Leben unschätzbare Wert der synoptischen Evangelien besteht darin, daß sie die Lehre Jesu mitten hineinstellen in das Leben und Wirken Jesu. Zwar ist wiederum die Überlieferung, was alles biographische Detail betrifft, so überaus

unvollkommen, daß es gegenwärtig fast allgemein als unmöglich angesehen wird, ein „Leben Jesu“ zu schreiben. Aber das, was die synoptische Überlieferung darbietet, die einzelnen, chronologisch nie oder doch nie genau datierbaren Züge aus Jesu öffentlichem Wirken, die seinen geistigen Charakter, seine innersten Beweggründe und Ziele so scharf kennzeichnen, jene kleinen unscheinbaren Erzählungen, die die gewaltigsten Worte Jesu umrahmen und als aus dem Leben herausgeborne, als Ausdruck allerpersönlichsten Lebens erscheinen lassen, — dies alles zeigt uns die „neue Lehre“ Jesu von der die Menschen errettenden, zum Schauen Gottes emporführenden, allmächtigen Sünderliebe des Vaters im Himmel, als die unreflektierte, mit ursprünglicher Kraft aus den innersten Tiefen des geistig-sittlichen Lebens hervorbrechende Bekundung seiner persönlichen Gottesgemeinschaft. Jesus erlebt die heilige, errettende Sünderliebe Gottes, als eine in seinem Inneren real gegenwärtige, schöpferisch wirksame, sein ganzes Dasein und Wirken bestimmende und zu einer geistigen, persönlichen Einheit zusammenschließende. Und dieses unvergleichliche religiöse Erleben, diese geistige Gegenwart des lebendigen Gottes in der ganzen Macht und Herrlichkeit seiner errettenden Liebe in dem persönlichen Leben eines schlichten und schwachen, allen Schrecken der Anfechtungen und Versuchungen preisgegebnen Menschenkindes, das ist es im Grunde, was Jesus verkündet. Jesu „neue Lehre“ ist, wie sein ganzes öffentliches Leben und Wirken, geistige, schöpferische Tat Gottes, διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, Mark. 1, 27.

Dieser Charakter des Berufswirkens Jesu tritt insbesondere auch zutage in dem, was die synoptischen Evangelien vom Ausgang seines Lebens, von seinem Tod am Kreuze berichten. Auch hier ist ihre Erzählung im einzelnen höchst unvollkommen, wie jeder Versuch, den Hergang der Katastrophe und, was ihr voranging, historisch genau zu ermitteln, immer wieder zeigt. Aber mit vollster Klarheit lassen sie ihre geistigen Ursachen und Jesu persönliches, religiöses und sittliches Verhalten, während sie über ihn hereinbricht, erkennen. Jesus ist dem Haß, oder vielleicht besser der fanatischen religiösen Gegnerschaft der Pharisäer und der fast ausschließlich ihrer Partei zugehörigen Schriftgelehrten zum Opfer gefallen. Das ist das einstimmige, nicht zu bezweifelnde

Zeugnis der synoptischen Evangelien. Zugleich aber geben sie uns ein in seinen Hauptzügen scharf umrissenes Bild des religiösen Gegensatzes zwischen Jesus und den Pharisäern, der von beiden Seiten wohl sofort aufs stärkste empfunden wurde und schließlich zur Hinrichtung Jesu am Kreuze führte.

Die pharisäische Frömmigkeit war eine eigentümliche unter den geschichtlichen Verhältnissen der späteren nacherilischen Zeit entstandene Gestalt der durch das Prophetentum geschaffenen jüdischen Gesetzesreligion, in der auch Jesu Frömmigkeit geschichtlich wurzelte. Dem frommen Pharisäer war darum der sittliche Wille und das sittliche Wesen Gottes nichts Fremdes oder im Prinzip gering Geachtetes, Mark. 12, 32—34, Luk. 10, 25—27. Eigentümlich aber war ihm, daß er neben den sittlichen Geboten prinzipiell der im Gesetz geregelten und durch die theologische Gelehrtenschule weiter ausgebauten religiösen Sitte einen selbständigen Wert Gott gegenüber zuerkannte. Dies hatte für das praktische religiöse Leben die weitreichendsten Folgen. Vor allem wurde die souveräne Hoheit der sittlichen Gebote, die einst die großen vorexilischen Propheten mit so erschütterndem Ernst geltend gemacht hatten, dadurch tatsächlich verdunkelt, daß ihnen die ungleichartigen, den äußeren Typus des religiösen Verhaltens bestimmenden Vorschriften als religiös gleichwertige an die Seite gestellt wurden. In der Praxis führte dies schon in Folge des Widerstandes der sinnlichen Natur des Menschen gegen sittliche Zucht nur zu leicht zu einer Überordnung der Gebote der religiösen Sitte über den sittlichen Willen Gottes. Dazu kam bei den Pharisäern noch ein religiös-nationales Motiv, das in der gleichen Richtung wirkte. Je mehr das jüdische Volk unter dem furchtbaren Druck der Fremdherrschaft und unter der übermächtigen Einwirkung fremden geistigen Lebens um seine politische und nationale Existenz insbesondere auch um den Fortbestand seiner nationalen Religion ringen mußte, um so eifriger richtete sich das Streben der ernsten, an ihrem Volk hängenden Frommen darauf, durch möglichst strenge Aufrechterhaltung der äußerlich sichtbar den Juden vom Nichtjuden scheidenden religiösen Sitte einen Schutzwall gegen das eindringende Fremde zu errichten. Besonderes Gewicht legte man demgemäß auf solche Vorschriften, die diesem Zwecke vor andern dienten, weil sie vor aller Welt den

frommen Juden als solchen kennzeichneten, ihm in der nichtjüdischen Gesellschaft eine eximierte Stellung gaben, wie vornehmlich die Sabbatvorschriften, die religiösen Reinigungs- und Speisegesetze, das Beschneidungsgebot und weiterhin die religiöse Fastensitte. Mit leidenschaftlichem Eifer war man auch bemüht, die jüdische Religionsgemeinde durch Angliederung von Nichtjuden, die sich in gewissen Hauptpunkten der religiösen Sitte des Judentums unterwerfen mußten, zu stärken. Mit dieser Veräußerlichung der Frömmigkeit und ihrer Verquickung mit nationalem Fanatismus war aber eine schwere Schädigung im Herzpunkt des religiösen Lebens verknüpft, in der Erkenntnis des Wesens Gottes, und in Folge davon in der Auffassung und Betätigung der Stellung des Menschen zu Gott. Wohl ist für den Pharisäer Gott sittliche Persönlichkeit, aber zugleich ist er der nationale „Gott der Juden", Röm. 3, 29, der eifersüchtig über dem Bestand des von ihm erwählten Volkes wacht und insbesondere beim Hereinbrechen der vollendeten Gottesherrschaft und der neuen himmlischen Welt in vollem Umfange die Prärogative der Juden zur Geltung bringen wird.[1]) Dieser Gott legt darum selbst den größten Wert auf die Aufrechterhaltung und Durchführung der deren Juden vom Nichtjuden scheidenden religiösen Sitte, auf der zugleich die Rechtsordnung des theokratischen jüdischen Staates, der Vorstufe der vollendeten Gottesherrschaft, beruht. Darum ist für Gott unerläßliche Bedingung der Verleihung des verheißenen Heils an das jüdische Volk, d. h. seiner Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft, die möglichst vollkommene Beobachtung der im göttlichen Gesetz vorgeschriebenen religiösen Sitte. Und so erscheint dem frommen Pharisäer das Verhältnis Gottes zu seinem Volk als ein auf juridisch fixierte, sachliche menschliche Leistungen und ebensolche göttliche Gegenleistungen gegründeter Rechtsvertrag. Dabei aber hört das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf ein sittlich-persönliches zu sein, wie es der eigentliche Kernpunkt der Frömmigkeit bei den großen Propheten und in den Psalmen gewesen war. Gott ist der fern im Himmel thronende Herr und Richter der Welt, der

[1]) Die apokryphische und pseudepigraphische jüdische Literatur ist durchweht vom Geist des schroffsten religiösen Partikularismus.

alle Taten der Menschen in seine Bücher schreibt, um danach abzuwägen, was er jedem einzelnen an Lohn oder Strafe zuteilt. Die Erde hat er Engelmächten unterstellt. Auch das Reich der bösen Geister darf auf ihr schalten und walten. So fühlt sich der pharisäische Fromme nicht mehr direkt Gott gegenüberstehen. Zwischen ihn und Gott sind die Engelmächte und das Vertragsinstrument des Gesetzes getreten, das durch seine Gebote und Verbote die menschlichen Leistungen regelt, von deren Erfüllung das menschliche Heil abhängt. Das Studium des Gesetzes steht darum unter allen religiösen Pflichten im Vordergrund. Der persönliche Verkehr mit Gott hört zwar nicht auf. Das Gebet wird fleißig geübt, aber es ist eine der vielen Leistungen geworden, durch welche der Mensch sich einen Rechtsanspruch Gott gegenüber erwirbt, anstatt daß es Ausdruck tiefer Demut vor Gott ist. Die innere Gottesferne des pharisäischen Frommen wird vor allem aber dadurch gesteigert, daß ihm für sein persönliches religiöses Bewußtsein und Leben die juridisch abwägende Gerechtigkeit Gottes im Vordergrund steht, seine Güte und Barmherzigkeit dagegen erst in den Gesichtskreis tritt, wenn der Fromme sich genötigt sieht, um der bei aller eifrigen Bemühung doch noch vorhandenen Mängel der eignen gesetzlichen Leistungen an sie zu appellieren. Wohl ist es Gottes Barmherzigkeit, daß er sich Israel zu seinem Eigentum erwählt und ihm seine Verheißungen gegeben hat. Nachdem er aber mit ihm im Gesetz seinen Rechtsvertrag geschlossen, ist die Verleihung des Heils, insbesondere auch die Verleihung der vollkommnen Güter des αἰὼν μέλλων, der von rechtswegen zu beanspruchende Lohn der menschlichen Leistung. Darf aber der Fromme Gott gegenüber auf seine Leistungen pochen, Luk. 18, 11. 12, Röm. 3, 27, so sieht er vollends auf die Menschen, die keine oder nicht genügende gesetzliche Leistungen aufzuweisen haben, auf die Heiden und das am haarez, stolz oder mit Verachtung herab, ohne zu fragen, ob diese Menschen überhaupt die Möglichkeit hatten, die durch das Gesetz und die Überlieferung geregelte und ausgebaute religiöse Sitte in ihrem vollen Umfang zu beobachten. Das harte Wort: „Das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, ist verflucht", Joh. 7, 49, wird laut, als der Ausdruck der tief im Herzen wurzelnden Unbarmherzigkeit des auf die eignen religiösen

Leistungen pochenden pharisäischen Frommen gegen seine Mitbrüder, Matth. 23, 4.

Wir mußten das Gesamtbild der pharisäischen Frömmigkeit in seinen Grundzügen uns vor Augen stellen, um die ganze Größe und Tiefe des Gegensatzes zu ermessen, der zwischen ihr und der Frömmigkeit Jesu besteht. Wie die Evangelien in voller Klarheit ans Licht treten lassen, ist er in allen Hauptmomenten ein prinzipieller, unversöhnlicher. Ist für den Pharisäer das sittliche Wesen Gottes verdunkelt, weil er ihm zugleich seinem Wesen nach der Gott der Juden ist, so schaut Jesu geistiges Auge ungetrübt seine sittliche Herrlichkeit und Heiligkeit. Gottes Wesen ist für Jesus ganz und gar sittlich, Gottes Wille ganz und gar sittlicher Wille. Von der pharisäischen Gleichstellung der sittlichen Gottesgebote und der durch das Gesetz normierten, in äußeren Verrichtungen sich betätigender religiösen Sitte kann bei ihm gar nicht die Rede sein. Diese Gleichstellung ist für ihn nichts andres als Übertretung des Willens Gottes, wie er nach dem Bericht Mark. 7, 1 ff. (= Matth. 15, 1 ff.) mit aller Schärfe den Pharisäern gegenüber ausspricht, die seinen Jüngern das Nichtbeachten der Reinigungs- und Speisevorschriften vorwerfen. Darum stehen sie, die vor anderen Frommen, in dringendster Gefahr, des kommenden Heils verlustig zu gehen, sofern sie schließlich zu einer Überordnung der religiösen Sitte über den sittlichen Gotteswillen, über das Schwerere im Gesetz gelangen, Matth. 23, 23 (= Luk. 11, 42). Wohl lehnt Jesus die Beobachtung der religiösen Sitte keineswegs schlechthin ab. Im Gegenteil unterwirft er sich ihr, wie wir sahen,[1]) in weitem Umfange. Aber der göttliche Zweck aller der in ihr Gebiet gehörigen Vorschriften des Gesetzes ist für Jesus ein gänzlich andrer als für die Pharisäer. Nicht sind sie gegeben, damit der Mensch Gott etwas leiste, sondern Gott will durch sie den Menschen eine Wohltat erweisen. „Der Sabbat ist um des Menschen willen und nicht der Mensch um des Sabbats willen", Mark. 2, 27. Wird dieser sittliche Zweck der religiösen Sitte durch ihre Beobachtung irgend in Frage gestellt, so verlieren sie in demselben Augenblick ihre bindende Kraft. Unter allen Umständen haben sie darum auch hinter den sittlichen Gottesgeboten, wenn sie mit ihnen in Konflikt geraten, zurückzustehen.

[1]) vgl. S. 44.

Fürsorge für die Eltern geht jeder kultischen Pflicht voran. Übertretung der sittlichen Gottesgebote, die aus böser Gesinnung hervorgehen, nicht Unterlassung kultischer Reinigung des Leibes, verunreinigt den Menschen vor Gott. Zweierlei liegt darin beschlossen. Für Jesus hat das Gesetz aufgehört, Rechtsvertrag zwischen Gott und den Menschen zu sein. Es ist ihm nur noch Ausdruck des persönlichen sittlichen Willens Gottes, und darum ist es ihm beschlossen in dem einen Gebot, Gott zu lieben von ganzem Herzen, das wiederum das andere einzige Gebot der Nächstenliebe in sich enthält. Und das Zweite: Haben die Gebote, welche die religiöse und kultische Sitte regeln, nicht mehr unbedingte Verbindlichkeit, so ist auch die äußere religiöse Scheidung des Juden vom Nichtjuden aus ihrer für die pharisäische Frömmigkeit unzertrennlichen Verbindung mit dem unverbrüchlichen sittlichen Gotteswillen für Jesus gelöst. Daher der durchgängige Eindruck, den die synoptische Überlieferung erweckt, daß Jesus bei aller Liebe zu seinem Volk Gott gegenüber nur den Menschen im Juden kennt. Gott ist ihm nicht im pharisäischen Sinne „der Juden Gott".

Der tiefste religiöse Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ist mit alledem noch nicht berührt. Markus deutet auf ihn gleich am Anfang des Abschnitts seines Evangeliums hin, wo er über die Stellung der pharisäischen Schriftgelehrten zu Jesus berichtet. Als er einem Gelähmten die Vergebung seiner Sünden zugesichert, erblicken jene darin eine Gotteslästerung. Für die gewaltigste Offenbarung der heiligen Sünderliebe Gottes in Jesus sind sie blind. Ihr gegenüber versteifen sie sich auf den Lehrsatz, daß nur Gott Sünden vergeben kann. Gottes, des Vaters im Himmel, vollkommne Liebe, die den Sündern entgegenkommt, um selbst sie zur vollkommnen Gottesgemeinschaft in der neuen Welt zu führen, ist ihnen etwas durchaus Unverständliches, weil sie aller Gesetzesreligion, die die Grundlage ihres ganzen religiösen Lebens ist, ein Ende macht. Kann Jesus einem reuigen Sünder ohne alle Rücksicht auf vorhandene gesetzliche Leistungen die göttliche Vergebung zusprechen, dann ist es Gott gegenüber für immer aus mit allem Pochen auf solche Leistungen, mit allem Rechtsanspruch auf die Verleihung des Heils. Dann ist es aber auch aus mit ihrem Verständnis des göttlichen Gesetzes, mit der Gleichstellung der

von ihnen mit so unendlicher Mühe ausgebauten religiösen Sitte und der sittlichen Gottesgebote, ist es auch endlich aus mit der von ihnen so leidenschaftlich festgehaltenen Prärogative, mit der so heißersehnten Weltherrschaft des jüdischen Volkes. Mit einem Wort: alles, worauf der pharisäische Fromme in seinem religiösen Leben und Denken persönlich und für sein Volk den größten Wert legt, woran er mit der ganzen Glut der Empfindung hängt, erklärt Jesus für wertlos vor Gott. Darum muß er ihn hassen, ihm widerstehen bis zur Vernichtung. Und Jesus, der in der Gegenwart der errettenden Sünderliebe des allmächtigen Gottes lebt und webt, kann solchem Widerstand nicht einen Augenblick weichen. Im Gegenteil: denen gegenüber, die den Eingang in das kommende Gottesreich vor den Leuten zuschließen, die selbst nicht hineinkommen und nicht hineinlassen, die hineingehen wollen, Matth. 23, 13, die der errettenden göttlichen Liebe widerstreben und den Weg verbauen wollen, — ihnen gegenüber gibt es für Jesus nur die eine Aufgabe, diese Gottesliebe mit Einsetzung aller seiner Kraft, ja, wenn es sein muß, mit Darangabe seines Lebens allen, die er erreichen kann, kund zu tun. Das ist der Wille des Vaters im Himmel und deshalb erleidet Jesus mit vollem Bewußtsein den Sündern zugut auch den Tod, Mark. 10, 45 (= Matth. 20, 28).[1]) Seit wann Jesus diesen Ausgang seines Lebens hat kommen sehen, müssen wir bei der Beschaffenheit unsrer Quellen ganz dahingestellt sein lassen. Trat aber diese Möglichkeit beim Zug nach Jerusalem deutlicher in seinen Gesichtskreis, dann wird man es auch für wahrscheinlich ansehen können, daß Jesus, wie die Evangelien berichten, seinen Jüngern gegenüber bezeugt habe, daß er nach Gottes Willen den Menschen zugut seinen Todfeinden Trotz biete. Auch daran brauchen wir nicht zu zweifeln, daß Jesus bei seinem letzten Mahl mit allem Nachdruck der Gewißheit Ausdruck gegeben hat, der Herrlichkeit der neuen Welt durch Auferstehung der Toten teilhaft zu werden. War ihm doch, wie wir sahen, die zukünftige

[1]) Der ursprüngliche Wortlaut muß auch hier dahingestellt bleiben. An der Sache aber braucht man nicht zu zweifeln. Wenn Jesus, der „Sünder Genosse", seinen Feinden, den hochangesehenen Frommen, zu Trotz nach Jerusalem zum Fest hinaufzog, dann hat er mit Bewußtsein sein Leben den Sündern zugut preisgegeben.

Welt mit ihrem ἰσάγγελον εἶναι, mit ihrem Schauen Gottes, eine geistig schon gegenwärtige, weil er innerlich die Gegenwart des lebendigen Gottes erlebte, der in seiner heiligen Sünderliebe kommt, um die Menschen ihrem zuvorbestimmten, ewigen Ziel entgegenzuführen. Daß der Tod, der ihn diesem Erdenleben mit allen seinen Anfechtungen und Versuchungen, seinem „von Gott verlassen sein", entnimmt, ihm solche Gegenwart Gottes und der zukünftigen Welt nicht rauben kann, ihn vielmehr nur herrlicherem Erleben derselben entgegenführt, davon wird Jesus im Glauben an die Liebe und Macht seines Gottes fest überzeugt gewesen sein, das dürfen wir mit der Urgemeinde behaupten. Und wenn er angesichts des Todes seiner Jünger gedachte, die er auf dieser Erde zurückließ, so wird ihn die Gewißheit durchdrungen haben, daß die Saat, die er gesät, aufgehen wird, daß sie dann die beseligende Gegenwart Gottes und der neuen Welt, die sie im Umgang mit ihm bis jetzt nur ahnen, auch ihrerseits mitten in den Kämpfen und Dunkelheiten des gegenwärtigen Aeons persönlich erleben werden und sein Tod darum ihnen erst die volle geistige Gemeinschaft mit ihrem Meister bringen wird. Dies dürfen wir als den geschichtlichen Kern sowohl der johanneischen Abschiedsreden als der synoptischen Vorausſagen Jesu, daß er nach drei Tagen auferstehen werde[1]), ansehen, wenn wir anders das Wesen der religiösen Persönlichkeit Jesu richtig verstanden haben.

Noch einen wesentlichen Zug der synoptischen Berichte über Jesu Todesschicksal dürfen wir nicht übersehen. Für Jesus war dieser Ausgang seines Lebens und seine Ursachen, darüber lassen unsre Quellen keinen Zweifel, Anlaß schwerster innerer Anfechtungen und Versuchungen, Mark. 8, 33 (= Matth. 16, 23) Mark. 10, 38 (= Matth. 20, 22) Luk. 12, 49 f., Mark. 14, 32—36 (= Matth. 26, 36—39, Luk. 22, 39—42, Mark. 15, 34 (= Matth. 27, 46). Freilich inbezug auf die Art und die inneren Ursachen dieser An-

[1]) In dieser Form werden die Aussagen Ausdruck der Erlebnisse der Jünger nach seinem Tode sein. Mit Jesu echt menschlichem Erzittern vor dem Tode und seiner dem Willen des Vaters schließlich alles anheimstellenden Bitte, den Leidenskelch, so es möglich wäre, von ihm zu nehmen, stehen so bestimmte Aussagen seiner baldigen Auferstehung kaum im Einklang, so sehr man bei einer Persönlichkeit wie Jesus sich hüten muß, vorschnell psychologische Unmöglichkeiten zu konstatieren.

fechtungen sind wir im wesentlichen auf Kombinationen angewiesen. Aus der Erzählung von Jesu Gebetskampf in Gethsemane scheint hervorzugehen, daß auch das physische Erzittern vor dem Tod Jesu nicht fremd geblieben ist. Aber das Gesamtbild der religiösen Persönlichkeit Jesu, wie es die synoptischen Evangelien zeichnen, insbesondere auch in ihrer Darstellung seiner letzten Lebenstage, verbietet, in der natürlichen Todesfurcht das zu sehen, was ihm diesen Ausgang seines Lebens vornehmlich zur schweren Anfechtung und Versuchung gereichen ließ. Lebte und webte Jesus in der geistigen Gegenwart des lebendigen Gottes, dann konnte das physische Bangen vor dem Tod nur auf Augenblicke ihn anfechten. Ebensowenig wurde das gewaltsame Ende seines Berufswirkens für ihn dadurch zur Versuchung, vom Wege Gottes abzuirren, weil es ihm Hoffnungen auf irdische Weltherrschaft seines Volkes zertrümmerte. Er, der im Juden nur den Menschen sah, der zum Schauen Gottes in der neuen Welt von Gott berufen ist und zubereitet wird, hatte mit jüdischen Weltmachtsträumen nichts zu schaffen. Wohl aber mußte ihm die Ursache des über ihn hereinbrechenden Todesschicksals schwere Anfechtung bereiten. Es war dies, wie wir sahen, der fanatische Eifer der hochangesehenen Führer und Leiter des religiösen Lebens des jüdischen Volkes, die den reuigen Sündern, den Mühseligen und Beladenen, den Eingang zum künftigen Gottesreich versperrten, den Gott selbst in seiner vollkommnen Liebe ihnen durch seinen Boten auftat. Behielt nicht dieses Widerstreben gegen den heiligen Liebeswillen des allmächtigen Gottes wirklich die Oberhand in der Welt, wenn es seinen Gegnern gelang, ihn aus dem Wege zu räumen? Dann aber war *sein* Glaube an Gott eine Täuschung. Das Reich des Bösen hatte tatsächlich auf der Erde die Oberhand, und die neue Welt blieb für die Menschen verschlossen. Sollte er nicht um der Sünder willen alles aufbieten, um sich dem Tode zu entziehen und seinen Vater bitten, daß er diesen Kelch an ihm vorübergehen lasse? Diese Bitte hat er in tiefster Demut an seinen Vater gerichtet, aber hinzugefügt: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe". Das Eine war ihm gewiß und daran hielt er fest: Gottes suchende Sünderliebe fordert von ihm im Kampf mit denen, die ihr den Weg versperren möchten, die Darangabe seines ganzen Lebens, und gelte es nur eine Seele

zu retten. Führt ihn darum die Erfüllung dieſer Forderung nach dem Willen ſeines Vaters in den Tod, ſo nimmt er im Gehorſam dieſen Kelch aus des Vaters Hand in der Gewißheit, daß gerade dieſer Weg den Triumph der göttlichen Sünderliebe bedeutet, der vor Menſchenaugen ihr Unterliegen zu ſein ſcheint. So findet das Bild der religiöſen Perſönlichkeit Jeſu, wie wir es den ſynoptiſchen Evangelien entnehmen, durch das, was ſie von dem Ausgang ſeines Lebens berichten, ſeinen vollendenden Abſchluß. Indem ſie klar erkennen laſſen, wie einzig und allein der Haß derer, die den Sündern die Pforten des Gottesreichs zuſchließen wollen und denen Jeſus um der Sünderliebe Gottes willen nicht weichen kann, ihm den Tod brachte, zeigt ſich aufs neue, daß eben dieſe vollkommen göttliche Liebe, die die Sünder ſucht, um ſie zum Schauen Gottes in der neuen Welt zu führen, die ſein ganzes geiſtiges Perſonleben beherrſchende Macht iſt. Wir ſehen, wie ſie von Jeſus das Größte fordert, die Dahingabe ſeines Lebens in den Tod. Wir ſehen zugleich, wie ſie in Jeſus dieſes Höchſte vollbringt, indem ſie den ſchwachen Menſchen ſtark macht, alle Verſuchung zum Ungehorſam gegen Gott ſiegreich zu überwinden. Wir ſehen endlich, wie die in der Verſuchung bewährte Glaubens- und Liebes-Gemeinſchaft Jeſu mit dem Vater im Himmel ihn zu der Gewißheit führt, daß ſein Tod durch die Feinde Gottes den Sieg der göttlichen Sünderliebe bedeutet, das Mittel in der Hand des Vaters im Himmel iſt, die Menſchen in ſein vollkommnes Reich einzuführen.

Unſer auf Grund der ſynoptiſchen Quellen gewonnenes Ergebnis in bezug auf das eigentümliche Weſen der religiöſen Perſönlichkeit Jeſu iſt, daß ſie mit ihrem ganzen geiſtigen Sein im Bereich der heiligen Menſchen- und Sünderliebe des Vaters im Himmel lebt, der alles aus ſeiner Gemeinſchaft ausſcheidet, was dieſer vollkommen ſittlichen und ſittlich vollkommenen Liebe widerſtrebt, der eben zugleich in dieſer Liebe die ganze von ihm geſchaffene gegenwärtige Welt umfaßt und den Sündern entgegenkommt, um ſie der vollkommnen Gemeinſchaft mit ihm in der neuen Welt ſelbſt zuzuführen. Iſt dies richtig, ſo kann nicht zweifelhaft ſein, daß die älteſte chriſtliche Gemeinde ihren ſieghaften Glauben an das zukünftige und zugleich ſchon geiſtig gegenwärtige Gottesreich, ihre Gewißheit,

durch Gottesmacht vom gegenwärtigen bösen Aeon erlöst zu sein und die Kräfte des zukünftigen Aeon zu schmecken, Jesus verdankt. In ihm war die Herrlichkeit der neuen Welt nicht als eine Lehre, sondern als eine schöpferische, geistige Wirklichkeit gegenwärtig in dieser Welt. Wir kehren jetzt noch einmal zu der Frage zurück, ob Jesus überhaupt sich als Messias gefühlt hat oder nicht. Daß Jesus nicht hat der Bringer eines jüdischen Weltreichs sein wollen, sahen wir bereits; ebenso, daß er sich in seinem schlichten religiösen Bewußtsein, wie es die synoptische Überlieferung uns kennen lehrt, zum mindesten nicht schlechthin mit dem himmlischen Menschensohn der jüdischen Apokalyptik, einem zwischen Gott und Menschen mitten innestehenden Einzelwesen, identifizieren konnte.[1]) Andrerseits hat sich uns aus unsrer Untersuchung ergeben, daß Jesus nicht bloß sittlicher Reformator war. Wohl ist er dies gewesen, aber zugleich und in innigster Verbindung damit der Offenbarer einer sein ganzes persönliches Leben beherrschenden neuen religiösen Wirklichkeit. Wir fragen nun: ist Jesus dadurch für sein eignes Bewußtsein zum Messias im technischen Sinne des Judentums, d. h. zum Bringer des zukünftigen Gottesreichs geworden, sodaß er sich doch nicht nur per accommodationem eben hat gefallen lassen, von andern der Messias genannt zu werden? Auch diese Frage glauben wir auf Grund unsrer Ergebnisse verneinen zu müssen. Wohl stand Jesu neues religiöses Bewußtsein in engster Beziehung zum Kommen des zukünftigen Gottesreichs. Wohl war er dessen gewiß, daß dieses Kommen nicht bloß hoffnungsweise, sondern realiter schon der Gegenwart angehört und in seinem eignen persönlichen Leben und Wirken sich vollzieht. Aber diese Gewißheit beruhte für ihn darauf, daß er die reale geistige Gegenwart des Vaters im Himmel, und zwar im allmächtigen Wirken seiner heiligen, die Sünder rettenden Liebe, erlebte und mit seinem ganzen Denken und Tun in ihr lebte und webte. Und weil er darum in seinem eignen Wirken ganz und gar aus der Gegenwart Gottes heraus handelte, zu dem er wie das Kind zum Vater emporschaute, von dem er alles erbat und alles empfing, Matth. 7, 7 (= Luk. 11, 9), so war für sein eignes Bewußtsein nicht er selbst, sondern allein Gott der Bringer seines ewigen Reichs und der Richter und der

[1]) Vgl. S. 51.

Erlöser der Menschen. Sehen wir darin recht, so werden wir vermuten müssen, daß Jesus sich auch nicht von einem späteren Zeitpunkt seines Wirkens an selbst als „Messias" gefühlt oder in irgend einem Sinne, wie manche vermuten, sich mit dem himmlischen Menschensohn der Apokalyptik identifiziert hat (vgl. S. 47). Wie sollte er dann nicht auch tiefe Scheu davor empfunden haben, der Messias genannt zu werden! Und doch konnte er wiederum nicht anders, als sich diesen Namen von andern gefallen zu lassen, die in ihm den erkannten, in dem Gott in seiner errettenden Sünderliebe die ewigen Güter seines himmlischen Reiches ihnen brachte. Sie hatten keinen besseren Namen für ihn. Und darum hat auch die Gemeinde ihn den Christus und Herrn nennen müssen.

III. Die religiöse Persönlichkeit des Apostels Paulus.

Der Christ Paulus ist sich stets dessen bewußt gewesen, daß mit seiner Bekehrung eine vollständige Umwandlung seines religiösen Lebens eingetreten sei. Und im Blick darauf ist er überzeugt, daß Gott selbst in sein Leben eingegriffen, ein Neues in ihm geschaffen hat. Als es Gott gefiel, seinen Sohn in seinem Innern zu offenbaren, Gal. 1, 16,[1]) da geschah es wie am ersten Schöpfungstag, als Gott sprach: aus Finsternis strahle Licht hervor. Gott ließ es in der Finsternis seines Herzens hell aufleuchten, indem er mit einem Mal die auf dem Angesicht Christi erstrahlende himmlische Herrlichkeit Gottes schaute, die ihm bis dahin verhüllt geblieben war, 2. Kor. 4, 6, und die ihn jetzt zu einem neuen Menschen umschuf. Denn ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung Gottes, 2. Kor. 5, 17. Nun war Paulus, ehe alles in ihm neu wurde, ein überzeugter und vor anderen eifriger Pharisäer gewesen, Gal. 1, 14, der in seinem religiösen Fanatis-

[1]) Obwohl Paulus hier sicherlich an die Christuserscheinung auf dem Wege nach Damaskus denkt, scheint es mir im Blick auf 2. Kor. 4, 6 doch geratener, ἐν ἐμοί nicht im Sinne von „an mir" zu fassen.

mus die Christusgläubigen haßte und verfolgte, Phil. 3, 6. 1. Kor. 15, 9. Das Wesen seines neuen religiösen Lebens werden wir darum am deutlichsten erkennen, wenn wir es dem alten, das vergangen ist, gegenüberstellen.

Im Mittelpunkt der pharisäischen Frömmigkeit stand die Unterordnung unter das göttliche Gesetz als die von Gott selbst herstammende Rechtsurkunde des auf Leistung und Gegenleistung gegründeten Vertrags, den er am Sinai mit Israel geschlossen hatte.[1]) Wie sehr dies auch von dem Pharisäer Paulus galt, sehen wir am Christen Paulus. Die pharisäische Anschauung vom Wesen des Gesetzes hat er unverändert und unentwegt festgehalten, als er längst ein Knecht und Apostel Jesu Christi geworden war, der den Heiden die frohe Botschaft Gottes verkündete, die sie von aller rechtlichen Verpflichtung dem Gesetz gegenüber entbindet, Röm. 6, 14. Wohl gehörte er, wie seine erschütternde Ausführung Röm. 7, 7 ff. zeigt, nicht zu den sittlich laxen Pharisäern, die Münze, Dill und Kümmel verzehnten, aber das Schwerere im Gesetz dahinten lassen, Matth. 23, 23. Der ganze einschneidende Ernst der sittlichen, eine reine Gesinnung fordernden Gottesgebote traf sein Herz und Gewissen. In drohender Majestät standen sie vor seiner Seele. Aber gerade darum schreckten sie ihn, weil sie ebenso wie die tausenderlei äußere religiöse Sitte regelnden Gebote und Verbote ein Bestandteil der göttlichen Rechtsurkunde waren, die von der durchgängigen Erfüllung alles dessen, was in ihr geschrieben steht, das „Leben", d. h. die Teilnahme an dem verheißenen vollkommnen Heil abhängig macht. Man fühlt es den Worten des Apostels Gal. 3, 10 ff. ab, wie es seine innerste religiöse Überzeugung ist, daß, wo das göttliche Gesetz in Kraft besteht, als unverbrüchliche Rechtsnorm das Wort des Gesetzes gilt: verflucht ist jeder, der nicht beharrt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist, es zu tun. Und eben weil es seine religiöse Überzeugung, keineswegs bloß eine theologische Lehrmeinung war, daß das Gesetz nach Gottes Willen tötender Rechtsbuchstabe ist, 2. Kor. 3, 6. Röm. 7, 4—6, dessen furchtbare Rechtsfolgen er an sich selbst verspürte, Röm. 7, 9 ff., darum hat er auch als Christ an seinem pharisäischen Verständnis des Gesetzes fest ge-

[1]) Vgl. die nähere Ausführung S. 73 ff.

halten. Gott hatte ihm im Gesetz als dem Richter gegenüber gestanden, der rein juridisch nach dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der im Gesetz vorgeschriebenen menschlichen Leistungen sein Urteil fällt. Und so konnte Paulus nie anders urteilen, als daß das Gesetz seinem Wesen nach wirklich die Urkunde des von Gott mit Israel geschlossenen Rechtsvertrags ist, welcher die Erfüllung der den Erzvätern gegebnen Verheißungen nur unter der Bedingung zusagt, daß die Menschen alle im Gesetz geforderten Leistungen tatsächlich selbst vollbringen, gleichviel ob es sich um Beobachtung äußerer religiöser Sitte oder um die Erfüllung sittlicher Gebote handelt. Jesu Verständnis des Gesetzes als der Offenbarung des unverbrüchlichen sittlichen Gotteswillens, demgegenüber alle Vorschriften, welche die religiöse Sitte betreffen, nur bedingte Geltung haben, ist Paulus immer fremd geblieben.[1]) Mit der von ihm aus religiösen Gründen festgehaltenen pharisäischen Auffassung des Gesetzes steht im Einklang, daß er angesichts des hereinbrechenden Endgerichts ausnahmslos alle Menschen, die Juden sowohl als die Heiden, denen die Verpflichtung zu gesetzlicher Leistung ins Herz geschrieben ist, als Gesetzesübertreter dem Verdammungsurteil Gottes von rechtswegen verfallen sieht, welches den Heiden durch eine vorlaufende göttliche Zornesoffenbarung, den Juden durch das Gesetz selbst angekündigt wird, Röm. 1, 18—3, 19. Der frühere Pharisäer kommt beim Christen Paulus auch darin noch zutage, daß er nicht ganz so wie Jesus im Juden nur den Menschen sieht. Er kann von der Hoffnung nicht lassen, daß die Juden, weil sie nun einmal als Volk die göttlichen Verheißungen empfangen haben, schließlich trotz ihres Widerstrebens gegen das Evangelium als Volk — πᾶς Ισραήλ — doch noch das Heil des zukünftigen Aeons erlangen werden, Röm. 11, 25 f.

Obwohl also die Spuren seiner früheren pharisäischen Frömmigkeit bei Paulus noch keineswegs ganz verwischt sind, — und wir werden ihre Nachwirkung sogleich an bedeutsamer Stelle wieder

[1]) Nur Röm. 13, 9 und Gal. 5, 14 klingt sie an; doch ist zu beachten, daß Paulus an beiden Stellen nur das Gebot der Nächstenliebe erwähnt, indem er nach Röm. 13, 9 die summarische Zusammenfassung vorzugsweise der sittlichen Gebote des Dekalogs sieht, eine Anschauung, die auch dem pharisäischen Schriftgelehrten nicht fremd war.

beobachten — hat sich dennoch mit der Bekehrung seine religiöse Stellung zu Gott von Grund aus gewandelt. Von dem Tage an, da er in dem gekreuzigten Jesus den zu himmlischer Herrlichkeit auferweckten Messias erkannt hatte, durch den Gott für die sündigen Menschen den zukünftigen Aeon heraufgeführt hat, war ihm damit zur unerschütterlichen Gewißheit geworden, daß Gott bei dem jetzt mit dem neuen Aeon hereingebrochenen Endgericht das von rechtswegen allen Menschen drohende Verdammungsurteil nicht vollzogen, vielmehr ihnen in seiner Huld ihre Sünden vergeben und die Pforten des himmlischen Gottesreichs aufgetan hat. Und das hatte Gott — dessen war Paulus nicht minder gewiß — in einer Weise getan, welche das nach der Norm des göttlichen Gesetzes rechtskräftige Verdammungsurteil über Juden und Heiden auf dem Wege des Rechts beseitigte. Darnach mußte Paulus mit heißer Inbrunst verlangen, er, dem bis dahin Gott nur als der nach dem Rechtsvertrag des Gesetzes die menschlichen Leistungen abwägende Richter gegenüber gestanden hatte. Gott konnte ja mit sich selbst nicht in Widerspruch geraten. Diesem Verlangen war nun Gott schon zuvorgekommen, als er seinen Sohn in die Hände seiner Widersacher, der sichtbaren und unsichtbaren Machthaber dieses Aeons, dahingab, 1. Kor. 2, 8, und ihn, der Sünde nicht kannte, zur Sünde machte, 2. Kor. 5, 21. Er ließ den Schuldlosen anstelle der schuldbeladenen Sünder den rechtskräftig gewordenen Fluch des Gesetzes am Fluchholz des Kreuzes tragen, Gal. 3, 13. So war durch die überschwängliche Huld des göttlichen Weltrichters, der seinen eignen Sohn nicht verschonte, sein rechtskräftig gewordenes Verdammungsurteil über die Sünder also doch vollzogen und dem bis dahin geltenden Gottesgesetz sein Recht geschehen, aber in einer Weise, daß dadurch die Sünder vom Fluch des Gesetzes losgekauft wurden, Gott ihnen ihre Sünden vergab und den Eingang in sein Reich öffnete. Vor aller Augen hatte Gott im Fluchtod seines Sohnes am Kreuz vor den Toren der heiligen Stadt eine rechtsgültige Sühne der Sünde der Menschen vollzogen, Röm. 3, 25, hatte rechtskräftig Versöhnung gestiftet zwischen den ihm feindlich gesinnten Menschen und ihm selbst, dem Zorn verhängenden Weltrichter, 2. Kor. 5, 10 vgl. Röm. 5, 10. Oder, wie Paulus verkündete, wenn er vornehmlich der seligen Folgen

der Sühnetat Gottes gedachte: durch die Dahingabe seines Sohnes in den Kreuzestod hat Gott, der beim Anbruch des αἰὼν μέλλων zum Vollzuge des Endgerichts gekommen ist, die Sünder allein auf Grunde Glaubens, ohne nach den vom Gesetz erforderten eignen Leistungen zu fragen, gerecht gesprochen, d. h. sie für im Recht befindlich erklärt vor seinem Gericht, hat ihnen m. a. W. das Anrecht an seine himmlische Herrlichkeit verliehen, das sie durch ihre Sünde rechtskräftig verwirkt hatten, Röm. 3, 25. 23. 8, 30 fin.

So ist dem Apostel auf alle Weise der Kreuzestod des Sohnes Gottes die überschwänglich herrliche Offenbarung der göttlichen Sünderliebe, Röm. 5, 8, die, indem sie das rechtskräftig gewordene Verdammungsurteil rechtsgültig beseitigt, in ihrer Huld den Sündern umsonst, ohne alle Rücksicht auf eigne Leistungen unter der alleinigen Bedingung des Glaubens, die Sünden vergibt, Röm. 4, 6. 7, und das Anrecht an die volle Anteilnahme an dem herbeigekommnen Gottesreich verleiht, vgl. Röm. 4, 13. Angesichts solcher Offenbarung der göttlichen Liebe und Huld enthüllt sich nun dem Apostel auch Zweck und Ziel des göttlichen Gesetzes. Nicht sollte es den Menschen dazu verhelfen, durch eigne Leistungen das Anrecht an das Heil des zukünftigen Aeons zu erlangen, was sie nicht vermögen. Vielmehr wollte Gott in seiner Huld von uran das Heil den Menschen auf Grunde Glaubens verleihen, wie er es, ehe das Gesetz gegeben war, beim Erzvater Abraham getan hat, Röm. 4, 1 ff. Das zwischenein gekommene göttliche Gesetz sollte bei den Menschen die Erkenntnis wirken, daß ihre Sünden Übertretungen des göttlichen Willens sind, die sie vor dem Weltrichter straffällig machen, Röm. 3, 19. 20, Gal. 3, 19. Dadurch aber sollte es sie zubereiten, in der hereinbrechenden Endzeit durch die göttliche Huld das Anrecht an das Heil und damit die Vergebung ihrer Sünden umsonst auf Grunde Glaubens zu empfangen. Das ist dem Apostel unumstößlich gewiß. Dann aber ist vollends für ihn jeder Zweifel daran ausgeschlossen, daß Gott wirklich im Kreuzestod seines Sohnes in seiner Sünderliebe die Menschen, als sie noch seine Feinde waren, umfangen hat und sie von dem Verdammungsurteil, das sie nach der Rechtsnorm des göttlichen Gesetzes verwirkt hatten, befreite.

Wenn wir uns erinnern, wie Jesus der suchenden und erlösenden Sünderliebe des allmächtigen Gottes unmittelbar gewiß war, in ihr lebte und webte wie das Kind im Vaterhaus, ohne irgend welcher Vermittelungen zu bedürfen, so kann dies immer wieder zu dem Urteil führen, daß alle die Weisen, die vergebende Liebe Gottes mit den durch das göttliche Gesetz festgestellten Rechtsnormen in Einklang zu bringen, wie wir sie bei Paulus in den juridischen Deutungen des Todes Christi finden, lediglich dem Bedürfnis des Theologen entsprungen seien, der nach Mitteln für die theoretische Widerlegung seiner judaistischen Gegner ausschaute. Daß diese Deutungen aber, wie wir vermuteten, einem unabweisbaren religiösen Bedürfnis des früheren Pharisäers entsprangen, der mit dem vollen sittlichen Ernst eines aufrichtigen Herzens Gott unter dem Gesetz zu dienen aufrichtig bemüht gewesen war, wird uns noch auf andre Weise bestätigt. Das beseligende Bewußtsein des Apostels, in einem ganz neuen persönlichen Verhältnis zu Gott zu stehen, und die daraus ihm erwachsende Kraft eines über die ganze Welt triumphierenden Glaubens war für ihn unzertrennlich mit der Vorstellung eines von Gott im Tode Christi vollzogenen, juridischen Sühne-, Versöhnungs- oder Rechtfertigungsaktes verknüpft. Um dies zu erkennen, brauchen wir nur an die aus tiefstem Herzen quellenden, prophetische religiöse Kraft offenbarenden Jubelhymnen Röm. 5,1—11, 8, 28—39 zu erinnern. Weil Christus am Kreuz gestorben ist, da wir noch Feinde Gottes waren, und dadurch die Versöhnung zwischen dem Weltrichter und den Sündern stiftete, weil Gott in seiner Huld im Tode seines Sohnes das Rechtfertigungsurteil über die Sünder ausgesprochen und ihnen auf Grunde Glaubens das Anrecht an seine himmlische Herrlichkeit zuerkannt hat, darum hat nun Paulus mit allen Christusgläubigen einen durch keine göttliche Rechtsurkunde gehemmten, freien Zugang zu Gott und seiner in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod kundgewordenen überschwänglichen Sünderliebe und Huld. Diese durch den tötenden Rechtsbuchstaben des Gesetzes ihm nicht mehr verhüllte Liebe Gottes hat sich jetzt wie ein alles überflutender Strom in sein Herz ergossen, alle durch die Trübsal dieses Lebens immer wieder erregten Zweifel des Gesetzesfrommen zunichte gemacht. Ja, im Vollbesitz dieser Liebe seines Gottes kann Paulus

sich jetzt der Trübsal rühmen. Denn weil er sein ganzes Dasein von ihr umschlossen und getragen weiß, so weiß er auch, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zur Erlangung der Herrlichkeit Gottes mitwirken müssen. Und das ist deshalb Paulus unumstößlich im Glauben gewiß, weil er das in der Dahingabe des Sohnes Gottes in den Tod ergangene Rechtfertigungsurteil des Weltrichters im Glauben erkannt hat als die Enthüllung dessen, was von uran die göttliche Liebe und Huld vorherbestimmt hatte. Das ganze Weltdasein, mit allem was es in sich begreift, ist ihm umschlossen von der göttlichen Sünderliebe, die nicht nur das zwischenein gekommene Gesetz, sondern auch alle sichtbaren und unsichtbaren Mächte, die in „diesem gegenwärtigen, bösen Aeon" sich wider sie auflehnen, ihren ewigen Zwecken dienstbar macht. Und wieviel bedeutete das gerade für Paulus, aus dessen Briefen wir sehen, was für reale Größen ihm die unsichtbaren Geistermächte waren, die ἄγγελοι und ἀρχαί, die guten und bösen Engelmächte, 2. Kor. 11, 3. 14. 12, 7, Gal. 4, 3, die gegen die Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft streiten, vgl. 1. Kor. 15, 34. Wir spüren es seinem Jubelruf Röm. 8, 38f. noch an, wie furchtbarem Druck er entronnen war, als ihn die im Kreuz des Christus ihm offenbar gewordene Liebe Gottes von der Knechtschaft jener unsichtbaren Mächte befreite. Jetzt ist er überzeugt, daß gar nichts in der Welt je ihn wird von dieser allmächtigen Liebe scheiden können. In allem überwindet er weit durch den, der ihn geliebt hat.

Und was er so in Momenten der religiösen Erhebung preist, das trägt und durchdringt sein ganzes religiöses Leben. Alle Schranken, die der Rechtsbuchstabe des Gesetzes zwischen ihm, dem Sünder, und dem allmächtigen, heiligen Gott, der im Himmel als Richter thront, aufgerichtet hatte, sind jetzt gefallen. Anstelle der Gottesferne, in der der Gesetzesfromme lebt, ist das innigste, persönliche Verhältnis zu „seinem Gott", 1. Kor. 1, 4, Röm. 1, 8, getreten. Paulus ist der einzige Christ des apostolischen Zeitalters, in dessen Gebetsleben uns ein Einblick gestattet ist. Er ermahnt nicht nur die Christen, an die er schreibt, ohne Unterlaß zu beten, es ist ihm Bedürfnis, den Gemeinden, von welchen er dem Leibe nach getrennt ist und an denen er mit der ganzen Kraft seiner Liebe hängt, 1. Kor. 4, 15, 2. Kor. 11, 28, zu versichern,

daß er unabläſſig ihrer in ſeinen Gebeten vor Gott gedenkt in Dank und Bitte, 1. Theſſ. 1, 2, Phil. 1, 3, 1. Kor. 1, 4. Beſonders bemerkenswert iſt, wie für Paulus allezeit der Dank in ſeinem Verkehr mit Gott im Vordergrund ſteht. Es iſt nichts Obligates, wenn er faſt jeden ſeiner Briefe damit beginnt, daß er ſeinem Gott dankt für alles, was er an den Chriſten getan hat und noch tut. Sein Herz iſt erfüllt von den unabläſſigen Erweiſen der Liebe Gottes, der um der Menſchen willen ſeines eigenen Sohnes nicht verſchont hat und nun ihnen mit ihm alles ſchenkt, Röm. 8, 32. Darum bricht ſcheinbar ganz unvermittelt, als er von der Beſtellung der korinthiſchen Spende für die Armen in Jeruſalem redet, aus ſeinem Herzen der Dank gegen Gott hervor, der Dank für ſeine unausſprechliche Gabe, 2. Kor. 9, 15. Dieſe Gabe iſt nichts andres als der Sohn Gottes, der Chriſtus und Herr, der Bringer und Repräſentant der vollendeten Gottesherrſchaft, in dem Gott ſelbſt mit den vollkommenen Gaben und Gütern der neuen Welt gegenwärtig iſt und die Chriſten ſchon jetzt aus den Banden dieſer gegenwärtigen böſen Welt befreit hat, Gal. 1, 4. In dem lebendigen und ſtarken Bewußtſein ſolcher überſchwänglichen göttlichen Huld, die den ſündigen Menſchen in Chriſtus das höchſte Gut bereits gegeben hat, muß der Dank immerdar das erſte ſein in ſeinem perſönlichen Verkehr mit Gott. Und darum iſt auch Paulus der eindringlichſte Verkündiger und Zeuge der heiligen Freude, die das ganze Erdendaſein der Chriſten verklärt oder doch verklären könnte und ſollte, Phil. 4, 4. Im Herrſchaftsbereich des Chriſtus — ἐν κυρίῳ — hat die vollkommene Freude der zukünftigen Welt ihre Stätte. Das hebt nicht auf, daß der Geiſt in allen Lagen dieſes Erdenlebens mit ſeinen Verſuchungen und Drangſalen im Blick auf die vielen und oft ſo großen Mängel ſeines Chriſtenſtandes unabläſſig Anlaß hat, von ſeinem Gott etwas zu erbitten. Gerade Paulus bezeugt das von ſich ſelbſt, Phil. 1, 4, und öfter. Die Bedürfniſſe ſeiner Gemeinden waren ſeine eignen Bedürfniſſe, die er aufs allerſtärkſte empfand, 2. Kor. 11, 28. Auch für ſeine eigne Perſon hat er heiß und dringend Gott angefleht, 2. Kor. 12, 8.[1]) Aber weil alles ſein Bitten und Flehen zu Gott auf dem Grunde der dankbaren Freude über Gottes unaus-

[1]) Vgl. unten S. 98.

sprechliche Gabe ruht, Phil. 4, 6, darum ist er hinausgehoben über alle Unruhe und quälenden Zweifel, die das Herz des jüdischen Frommen gerade in seinem Verkehr mit Gott immer wieder bestürmen. Von allem ängstlichen Sorgen ist der Apostel frei. Und wenn die Drangsalswege noch so hochgehen, daß er selbst am Leben verzweifelt und sich schon das Todesurteil spricht, 2. Kor. 1, 8, so ist ihm Gott, der Vater des Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, 2. Kor. 1, 3, der die Niedergebeugten tröstet, 2. Kor. 7, 6, in aller Drangsal nahe, sendet ihm Hilfe, macht aber vor allem ihn immer wieder dessen gewiß, daß die augenblickliche leichte Trübsalslast ihm über alles Verhoffen und Fassen hinaus einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit für ewig erwirkt, 2. Kor. 4, 17, Röm. 5, 4. Mitten im Leiden kann sich Paulus darum der Drangsal rühmen, die ihn immer fester einwurzeln läßt in die neue Welt, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, 1. Kor. 2, 9. Als Sohn und Erbe seines Gottes ist er ihrer gewiß, Röm. 8, 17. 18, in der alles sehnsüchtige Harren der gegenwärtigen Schöpfung erfüllt und all ihr Seufzen unter dem Druck der Vergänglichkeit abgetan sein wird, Röm. 8, 19—22.

Wir weisen nur noch kurz darauf hin, wie des Apostels ganze Berufsarbeit auf der Gewißheit der im Kreuzestode Christi offenbar gewordenen, den Zugang zur göttlichen Herrlichkeit erschließenden Sünderliebe Gottes beruht. Er weiß, daß die Frohbotschaft Gottes von seinem Sohne eine Kraft Gottes ist zur Errettung aus diesem gegenwärtigen Aeon, in gleicher Weise für Juden und Nichtjuden. Denn, wenn nicht mehr das göttliche Gesetz als der zwischen Gott und dem jüdischen Volk geschlossene Rechtsvertrag das Verhältnis Gottes zu den Menschen bestimmt, dann ist Gott nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch der Heiden, Röm. 3, 29. Und Paulus fühlt sich den Heiden gegenüber persönlich verpflichtet, ihnen das Evangelium Gottes zu bringen, Röm. 1, 14. Ihn, den mitten unter den Heiden geborenen eifrigen Pharisäer, erfüllte einst, das dürfen wir vermuten, nicht am wenigsten der heiße Drang seiner Parteigenossen, eine große Schar von Proselyten aus den Heiden der jüdischen Gemeinde Gottes zuzuführen. Jetzt kennt er eine andre Gemeinde Gottes, die Gemeinde des Messias Jesus, in welchem Gott in seiner Liebe unter der alleinigen Bedingung des

Glaubens die Sünder von dem über ihnen schwebenden Verdammungsurteil losgesprochen hat. Damit aber hat Gott selbst die Tür in sein Reich auch für die Nichtjuden weit aufgetan. Ganz direkt, ohne zuvor Juden zu werden, können sie jetzt zu Gott nahen. Und weil Paulus das weiß, es klarer erkennt als seine jüdischen Mitchristen, klarer selbst als die unmittelbaren Jünger Jesu, die hochangesehenen Säulen der Gemeinde, darum hat gerade ihn, dessen ist er gewiß, Gott zum Heidenapostel berufen und zum Schuldner aller Nichtjuden gemacht. Was er einst ersehnt, die Heiden der Gemeinde Gottes einzuverleiben, soll und darf er jetzt auf einem neuen Wege nach Gottes Willen herbeiführen helfen. Und weil er selbst in seinem eigenen Inneren die errettende Sünderliebe Gottes erlebte und noch erlebt, darum weiß er auch, daß sein Apostelbienst nicht vergeblich sein wird, sondern daß er die Heiden als eine Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen wird, Röm. 15, 16, noch ehe die nahe Paruste des Herrn das Ende dieser im Vergehen begriffenen Weltgestalt herbeigeführt haben wird 1. Kor. 7, 31, vgl. Phil. 4, 5. Und wenn er den Heiden die Botschaft Gottes bringt, dann will er vor allem mit dem nicht zurückhalten, was den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, mit dem Kreuz des Christus. Denn im Kreuzestod seines Sohnes hat Gott Juden und Heiden, die ihn alle nur als den nach gesetzlichen Leistungen fragenden Weltrichter kennen, Röm. 1, 32, in einer jede Einrede und jeden Zweifel ausschließenden Weise bekundet, daß er den Gottlosen rechtfertigt, Röm. 4, 5, d. h. daß er dem das Anrecht an seine Herrlichkeit zuspricht, der nicht mit gesetzlichen Leistungen sich zu schaffen macht, sondern in seinem religiösen Verhalten „vom Glauben an Jesus ist", Röm. 3, 26. Damit hat Gott in seiner Huld den Zugang zu ihm und seiner Herrlichkeit allen Menschen, Juden und Heiden, gleicherweise, eröffnet, die ohne ihn seinem durch das Gesetz herbeigeführten Verdammungsurteil verfallen sein würden.

So ist das Kreuz des Christus für Paulus die Quelle eines neuen persönlichen Verhältnisses unbedingten Vertrauens und dankbarer Liebe zu seinem Gott, das weder durch das göttliche Gesetz noch durch weltliche Machthaber und irdische Drangsale ihm genommen werden kann und welches seinem Berufswirken das höchste

Ziel steckt und die sieghafte Zuversicht, nicht vergeblich zu arbeiten (1. Kor. 15, 58), verleiht. Und dies alles bringt ihm der Kreuzestod Christi, weil er ihm die Liebe Gottes in ihrer überschwänglichen Huld enthüllt hat, die den Sünder vom Fluch des Gesetzes und dem Verdammungsurteil des göttlichen Gerichts befreit und ihm das Anrecht an die Herrlichkeit des herbeigekommenen zukünftigen Aeons auf Grunde Glaubens zuspricht.

Wesentlich für das religiöse Bewußtsein des Apostels ist nun aber, daß er die im Kreuz Christi sich offenbarende Liebe und Huld Gottes zugleich als die Huld und Liebe des gekreuzigten Christus selbst empfindet, der ihm als der auferstandene und zur Rechten Gottes erhöhte Herr geistig gegenwärtig ist, Gal. 2, 20. 2. Kor. 8, 9. 13, 13.[1]) Und zwar wird der Apostel in der persönlichen Huld und Liebe Christi und durch sie die errettende Huld und Liebe Gottes inne, Röm. 8, 39. Er ist sich bewußt, daß er die höchsten religiösen Güter, die er als Christ empfangen hat, der Vermittlung Jesu Christi, des Herrn der Gemeinde zu verdanken hat. Durch ihn hat er das neue Friedensverhältnis mit Gott erlangt; durch ihn den freien, ungehemmten Zugang zu Gott im Glauben, Röm. 5, 1. 2. 11. Durch ihn kommt es zur unumschränkten Königsherrschaft der göttlichen Huld über die Menschen, indem Gott ihnen in ihm die Gabe des ewigen Lebens darreicht, Röm. 5, 21. 6, 23. Und zwar versteht der Apostel dieses „in ihm" im eigentlichsten Sinne des Wortes. Der, welcher an den Sohn Gottes glaubt, empfängt — das ist das religiöse Erlebnis des Apostels — alle jene überschwänglichen Güter der vollkommenen Gottesgemeinschaft in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und erhöhten Herrn, als die Wirkungen seiner Person, die in ihm lebt, Gal. 2, 20, oder, was damit gleichbedeutend ist, in deren himmlischem Herrschafts- und Lebensbereich er lebt, wie Paulus besonders gern sich ausdrückt. Immer wieder klingt uns in den Briefen des Apostels, wenn er vom Christenleben im Ganzen oder von seinen einzelnen Betätigungen redet das ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ entgegen. Die Christen freuen sich „in dem Herrn", Phil.

[1]) Vgl. den Segenswunsch am Eingang der Briefe, wo Paulus Huld „von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus" wünscht, Röm 1, 7. Phil. 1, 2. 1. Kor. 1, 3. 2. Kor. 1, 2.

4, 4[1]). Wenn ſie ihren Glauben in der Drangſal bewahren, ſtehen ſie aufrecht „in dem Herrn“, 1. Theſſ. 3, 8. vgl. V. 2. Der Apoſtel hofft ἐν κυρίῳ, daß er den Timotheus bald zu den Philippern werde ſenden können, Phil. 2, 19. Dieſe wenigen Beiſpiele genügen, um zu zeigen, daß das ganze Glaubensleben der Chriſten für den Apoſtel ſich im Lebens- und Wirkungsbereich des erhöhten Herrn vollzieht, in der perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit ihm. Die Chriſten ſind für ihn οἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm. 8, 1.

Das „in Chriſtus ſein“ hat nun aber beim Apoſtel noch in ganz beſonderer Weiſe ſeine Geltung für das neue ſittliche Leben der Chriſten, wodurch ſich ihr Glaube wirkſam erweiſt oder doch wirkſam erweiſen ſollte. Paulus hat auch als Chriſt in heiliger Scheu vor dem bevorſtehenden und ſchon vorlaufend ſich auswirkenden[2]) Gericht Gottes gelebt, 2. Kor. 5, 10. 1. Kor. 3, 13. 4, 4. 5. 11, 29ff. Phil. 2, 12. Gottes Richterſtuhl iſt ihm der Richterſtuhl Chriſti, des Herrn der Gemeinde. Denn unabänderlich hat es dabei ſein Bewenden, wie alle Chriſten wiſſen, daß Ungerechte, und gehörten ſie auch zur Gemeinde, das Reich Gottes nicht erben werden, 1. Kor. 6, 9. 10. Ja, gerade die Glieder der Gemeinde ſind es, die an ihrer Errettung vom Zorn des göttlichen Weltrichters mit Furcht und Zittern arbeiten ſollen in einem des Evangeliums von Chriſtus würdigen Wandel. Phil. 2, 12. 1, 27. Denn ſie ſind dazu von Gott ſelbſt in den Stand geſetzt. Er iſt es, der in ſeiner Huld in ihnen das Wollen und Vollbringen ſchafft und nicht mehr, wie ehedem in ſeinem Geſetz, eigne Leiſtungen von ihnen fordert, die ſie nicht zu vollbringen vermögen, Phil. 2, 13. Röm. 6, 12ff. Wie ihr neues religiöſes Leben, ſo iſt auch ihr neues ſittliches Leben eine Schöpfung Gottes durch Chriſtus, den Herrn der Gemeinde. 2. Kor. 5, 17. Eben darum warnt aber der Apoſtel die Chriſten aufs ernſtlichſte, ſich nicht darüber zu täuſchen, daß Gott ſeiner nicht ſpotten läßt. Immer noch ge-

[1]) Die lokale Bedeutung liegt bei dieſer Formel ohne Zweifel überall zu Grunde. Sie geht aber, da das Leben in Chriſtus für Paulus allezeit das Erfahren ſeiner geiſtigen Wirkungen, ſeiner geiſtigen Herrſchaft in ſich ſchließt, nicht ſelten in die Kauſalbedeutung über. Manchmal bezeichnet die Formel nur im allgemeinen die Beziehung zu Chriſtus, das, was „chriſtlich“ iſt oder was man „als Chriſt“ tut. [2]) Röm. 1, 18ff.

lüstet ihr zu Sünden aller Art geneigtes Fleisch wider den in ihnen wohnenden, das Gottwohlgefällige wirkenden göttlichen Geist. Wer aber auf sein Fleisch sät, wird vom Fleisch das ewige Verderben ernten; wer aber auf den Geist sät, der wird vom Geist ewiges Leben ernten, Gal. 6, 7. 8. 5, 17. 22f. In diesen Worten des Apostels ist zugleich darauf hingedeutet, wie Gott das neue sittliche Leben der Christen schafft und warum er allein es ist, der es schafft und nicht Menschen. Paulus war als Sohn eines Pharisäers[1]) inmitten einer griechischen Stadt Kleinasiens aufgewachsen. Sein durch strenge Erziehung im Gesetz der Väter und ernsten Sinn wohl schon frühe geschärftes sittliches Empfinden gewahrte hier mit Abscheu und Schrecken das üppig sich entfaltende heidnische Lasterleben, Röm. 1, 24—31. Aber zugleich machte er vielleicht schon hier die Röm. 7, 7ff. geschilderte Erfahrung, daß das göttliche Gesetz mit seinem Verbot sündlicher Begierden eben diese Begierden weckte und ihn in den quälenden Widerspruch zwischen Wollen und Vollbringen verstrickte. Jedenfalls war seine Jugend dazu angetan, ihn für die jüdische Lehre von dem seit Adam im Menschen vorhandenen Keim zur Sünde[2]) empfänglich zu machen und nicht minder für die der platonischen Philosophie entstammende Anschauung von dem im Menschen von uran vorhandenen Widerstreit zwischen seiner niederen sinnlichen und seiner der höheren Welt zugehörigen geistigen Natur. Beides scheint beim Apostel anzuklingen. Sicher ist, daß er als Christ aufs tiefste durchdrungen war von der furchtbaren über alle Menschen sich erstreckenden Herrschaft der Sünde, die in dem sinnlichen Fleischeswesen des Menschen und seinen Begierden ihren Wohnsitz und ihr Organ hat. Und das göttliche Gesetz hat darum mit seinen Geboten nur die schlummernde Sünde geweckt und die Menschen vollends zu ihren Sklaven und Gefangenen gemacht. Das war für den Apostel keine bloße theologische Theorie, sondern der Ausdruck seiner Erfahrung. Um so gewisser aber war ihm, daß auch das neue sittliche Leben des Christen „Frucht des Geistes", d. h. schöpferische Wirkung des göttlichen Geistes ist, der allein die im Fleische waltende Sünde zu überwältigen vermag. Dies bezeugte ihm die eigne Erfahrung, seit er dem Bereich der christlichen Ge-

[1]) Apg. 23, 6. [2]) 4. Esra 3, 22.

meinde durch die Taufe auf den Messias Jesus einverleibt war. Und diese Erfahrung sagte ihm zugleich, daß der in der Gemeinde waltende göttliche Geist, welcher ihr neues sittliches Leben schafft, der Geist Christi sei, Röm. 8, 10, d. h. aber, Röm. 1, 4, der Geist der göttlichen Heiligkeit selbst, der von Anfang an das innerste Wesen des Sohnes Gottes ausmachte und seine Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit herbeiführte. In dieser seiner göttlichen Machtstellung gibt er als der Herr der Gemeinde ihr an seinem Geist Anteil oder vielmehr, er teilt sich ihr selbst mit als der Herr, der himmlischer Gottesgeist ist. Himmlische Geisteskräfte strömen von ihm aus auf die Glieder der Gemeinde und verwandeln sie von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in das Bild seiner Gottesherrlichkeit, 2. Kor. 3, 18, damit er nach dem Willen Gottes der Erstgeborene in der Mitte vieler Brüder wäre, Röm. 8, 29, der Stammvater eines neuen Menschengeschlechts, dem er Gerechtigkeit und ewiges Leben vermittelt, wie vom ersten Adam Sünde und Tod über die Menschen kam, Röm. 5, 12—21. Die älteste Christengemeinde war von ihren ersten Anfängen an überzeugt, im Besitz göttlicher Geisteskräfte zu sein, deren Wirkungen sie vor allem in ekstatischen und enthusiastischen Erscheinungen, in Zungenreden und prophetischen Mahnungen und Tröstungen, aber auch in Machttaten an Kranken erblickten. Auch Paulus ist keinen Augenblick im Zweifel, daß alle diese Erscheinungen, die in den von ihm selbst gegründeten Heidengemeinen, wie es scheint, in reicher Fülle zutage traten, 1. Kor. 12. u. 14, und die seinem eigenen Leben nicht fremd waren, 1. Kor. 14, 18, 2. Kor. 12, 12, Machtwirkungen des göttlichen Geistes seien, 1. Kor. 12, 4—11, Röm. 8, 15. 26, Erstlingsgaben der zukünftigen himmlischen Herrlichkeit, deren Erben die Christen als Söhne Gottes sind, Röm. 8, 23. 17. Aber der Apostel kennt noch herrlichere Wirkungen des göttlichen Geistes in der Gemeinde als diese, die mit der gegenwärtigen Weltgestalt bald wieder verschwinden werden, 1. Kor. 13, 8. Bleibende, den gegenwärtigen Aeon überdauernde Geisteswirkungen sieht der Apostel im Glauben und in der Hoffnung der Christen, vor allem aber in der die Gemeinde durchwaltenden Bruderliebe, 1. Kor. 13, 13, welcher er sein unvergängliches Preislied singt.

In der Art dieser größten aller Geisteswirkungen, ohne welche die anderen, in ihrem Dienst stehenden vergänglichen Gnadengaben des göttlichen Geistes wertlos sind, 1. Kor. 13, 1. 2. vgl. 14, 12, erweist sich aber dem Apostel, daß es der Geist Christi, der Geist des göttlichen Lebens im Messias Jesus ist, Röm. 8, 2. 9, der in der Gemeinde waltet und sie zu einem Leibe auferbaut, dessen Glieder unter sich keine höhere Aufgabe haben, als einander in der Liebe zu dienen. Denn diese Bruderliebe, die in ihrer Heiligkeit sich nie über die Ungerechtigkeit freut und die in ihrer Langmut und Güte dem Nächsten nichts mißgönnt, sich nicht hochmütig über ihn erhebt, nie ihren Vorteil sucht, nichts Böses nachträgt, sondern alles vergibt, alles glaubt, alles hofft und alles duldet, 1. Kor. 13, 4—7, mit einem Wort: die das Böse durch das Gute überwindet, Röm. 12, 21 — sie ist das Abbild dessen, der nicht für sein Gefallen lebte, Röm. 15, 3, des Sohnes Gottes, der seine sündigen Brüder liebte und sich selbst ihnen zugut in dem Kreuzestod dahingegeben hat, Gal. 2, 20. Wo solche Liebe geübt wird, da ist der gekreuzigte und erhöhte Herr mit seinem Geiste der Heiligkeit, Röm. 1. 4, selbst wirksam gegenwärtig. Darum durfte Paulus, der als Knecht des Messias Jesus, Röm. 1, 1. Phil. 1, 1, im Dienst seiner Brüder sich verzehrte, 1. Kor. 9, 19ff., 2. Kor. 5, 14. 15. 11, 23—29, Phil. 1, 24. 2, 17, ohne jede enthusiastische Überschwänglichkeit es aussprechen, daß nicht mehr er selbst lebt, sondern Christus in ihm lebt, Gal. 2, 20, und er in Christus. Vgl. Phil. 1, 21. Durch die Liebe ist das Glaubensband, das den Apostel mit seinem erhöhten, um seiner Sünden willen am Kreuz gestorbenen Herrn verknüpft, Gal. 2, 20, zur vollen persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm ausgestaltet worden, so daß er nun im höchsten Sinne „in Christus ist“. Die Christen haben in der Bruderliebe an dem Geist der göttlichen Heiligkeit, der Christi Leben ist, Anteil gewonnen und sind nicht nur im Glauben und in der Hoffnung, sondern schon in tatkräftiger Wirklichkeit dem gegenwärtigen bösen Aeon entronnen und in das Reich der himmlischen Herrlichkeit Gottes versetzt, 2. Kor. 3, 18. 4, 17. Kol. 1, 13. Röm. 8, 10. 11. So sind die Christen, als sie bei der Taufe in den Lebensbereich des in der Gemeinde waltenden Geistes Christi eingepflanzt wurden, mit Christus dieser gegen-

wärtigen Welt gekreuzigt und gestorben und damit dem Herrschaftsbereich der Sünde entrückt, um mit Christus in der Neuheit seines himmlischen Auferstehungslebens zu wandeln, und mit ihm fortan ausschließlich für Gott zu leben, Röm. 6, 3—14. Gal. 2, 20.

So ist sich also Paulus bewußt, sein ganzes neues religiöses und sittliches Leben, vermöge dessen er Anrecht und Anteil hat am ewigen Herrlichkeitsleben des αἰὼν μέλλων, der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandnen Herrn zu verdanken. Darum aber sieht er in dem nach dem Fleische aus Davids Samen gekommenen, von den Erzvätern des jüdischen Volks stammenden Christus, Röm. 1, 3. 9, 5, den aus des Himmels Herrlichkeit herabgekommenen, Mensch gewordenen, über alle Engelsmächte erhabenen Sohn Gottes, den Menschen vom Himmel, 1. Kor. 2, 8, 15, 47, Phil. 2, 5ff. Und weil Gott in seiner Liebe von uran die Menschen dazu ersehen hatte, dem Ebenbild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, und alles in der Welt ihnen mithelfen läßt, dieses Ziel zu erreichen, Röm. 8, 28—30, darum ist dem Apostel der himmlische Gottessohn auch der eine Herr, durch den alle Dinge sind und wir, die Christen, durch ihn, 1. Kor. 8, 6. So ruft denn auch Paulus in Zeiten schwerer innerer und äußerer Bedrängnis diesen seinen Herrn im Gebet an, 2. Kor. 12, 8. Aber diese persönliche Gemeinschaft mit seinem Herrn, dem Mittler aller Dinge, bedeutet für den Apostel doch nie, wie wir sehen, eine Minderung seiner direkten persönlichen Gemeinschaft mit Gott. Wenn er sich bewußt ist, das Eigentum Christi, der ihm zugehörige Sklave zu sein, Gal. 6, 17, 1. Kor. 3, 23, wenn Christus in ihm lebt und er in Christus, so weiß er sich eben dadurch mit Gott selbst vereinigt, Röm. 5, 2, der ihm in Christus persönlich gegenwärtig ist. Die Herrlichkeit Gottes ist es ja, die ihm auf dem Angesicht Christi entgegenstrahlt, der mit seinem ganzen Sein Gott angehört, 2. Kor. 4, 6. 1. Kor. 3, 23. Und als der Mittler der vollendeten Gottesherrschaft wird auch er selbst, wenn er Gott alles untertan gemacht hat, mit seinen Brüdern Gott untertan sein, auf daß Gott sei alles in allem, 1. Kor. 15, 24—28 vgl. Röm. 8, 29.

IV. Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus.

Zunächst haben wir das Ergebnis der beiden vorhergehenden Abschnitte in bezug auf die Einwände gegen die geschichtliche Möglichkeit einer geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus festzustellen.[1]) Wredes Ausführungen über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Heidenapostels gipfelten in dem Satz, daß erst Paulus das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht habe.[2]) Demgegenüber hat unsre Untersuchung des synoptischen Bildes der religiösen Persönlichkeit Jesu ergeben, daß der beherrschende Mittelpunkt des religiösen Lebens und prophetischen Wirkens Jesu sein Glaube an die heilige Sünderliebe Gottes war, die von uran die ganze Welt umfaßt hat und jetzt, da das vollendete Gottesreich herbeigekommen ist, selbst die Verlorenen sucht, den reuigen Sündern ihre Sünden vergibt und sie der vollkommnen Gemeinschaft mit ihm in der neuen Welt entgegenführt. Dieser Erlösung, die Gott in seiner heiligen Liebe ins Werk setzt, die Menschen teilhaft zu machen, darauf war Jesu ganzes Bemühen gerichtet und um deswillen ist er in den Tod gegangen, weil die Frommen seines Volkes den Sündern die Tür zum Gottesreich zuschließen wollten. Ist dies richtig, so hat nicht erst Paulus das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht, sondern schon Jesus selbst. Und ebenso treffen Jesus und Paulus in bezug auf die Voraussetzungen und das Ziel des erlösenden Wirkens Gottes zusammen. Wohl hat Paulus als jüdischer Theologe, der vielleicht auch verwandten griechischen Anschauungen offen war, eine Lehre von der allgemeinen Sündenknechtschaft der im Fleische lebenden Menschen ausgebildet, die Jesus fremd war. Aber wenn Jesus die Forderung der sittlichen Umkehr, wie sie der Täufer an das gesamte jüdische Volk gerichtet hatte, in vollem Umfang sich zu eigen machte, so gab es auch für ihn keine Menschen, so wenig wie für Paulus, die der göttlichen Erlösung um ihrer sittlichen Beschaffenheit willen überhaupt nicht bedürftig gewesen wären, wenn auch für Jesus sicherlich nicht alle Menschen „verlorene Söhne“ im engeren Sinne des Wortes waren. Sittliche Umkehr und Besserung war aber darum für alle bei Jesus

[1]) Vgl. S. 33. [2]) Vgl. S. 16.

wie bei Paulus unerläßlich, weil die göttliche Erlösung auf das Teilhaben an der vollkommnen Gemeinschaft mit Gott, auf das Schauen Gottes in der neuen Welt abzielt, das nur den reinen Herzen zuteil wird. Wohl haben die sittlichen Forderungen Jesu einen herberen, erschütternderen und zugleich erhabeneren Klang als die des Apostels. Aber wie Jesus fordert Paulus Reinheit des Herzens und des Wandels von aller sittlichen Befleckung und vollkommne Liebe zum Nächsten, in der sich auch ihm alle sittlichen Gebote Gottes zusammenfassen. Daß sich für Paulus der sittliche Gesichtskreis verenge, ist doch nur scheinbar der Fall. Die Übung der Bruderliebe schließt hundertfältig die Sünder- und Feindesliebe in sich, ja diese kommt hier in der täglichen Berührung erst zu ihrer Vollendung. Und Paulus selbst ist sich der Liebespflicht gegen die Feinde im engeren Sinne stets bewußt geblieben, Röm. 12, 20. Wenn er in seinem Berufswirken als Heidenapostel grundsätzlich darauf verzichtet, den Heiden jüdisch-religiöse Sitte aufzunötigen, Gal. 2, 3 ff., so war dies für ihn, den einstigen fanatischen Pharisäer, eine Betätigung der göttlichen Feindesliebe. Und um seiner Volksgenossen willen, die ihn haßten und verfolgten, wollte er selbst von Christus geschieden sein, wenn er ihnen dadurch das Heil erwerben könnte, Röm. 9, 3. Wohl war er noch nicht vollkommen in der Liebe, wie wir da und dort in seinem Kampf mit den judaistischen Gegnern wahrnehmen können. Aber war es nicht das heiße Liebesmühen um seine Brüder, die ihn nicht immer das rechte Urteil über diejenigen treffen ließ, die ihr Heil gefährdeten? Vielleicht war er manchmal auch nicht frei von Menschenrücksicht, wenn der Erreichung eines gottgewollten Zieles menschliche Schwachheit im Wege stand. Aber wer wollte deshalb mit ihm wegen mangelnden sittlichen Ernstes rechten, mit ihm, der sich in Demut bewußt war, das Ziel der himmlischen Berufung noch nicht erreicht zu haben, ihm aber mit allem Ernst nachzujagen, Phil. 3, 12 ff.? Auch wenn er in einzelnen Fragen des sittlichen Lebens die Höhe Jesu nicht erreichte, wie in der Beurteilung der Ehe,[1]) so hebt das nicht auf, daß er in seinem Bemühen um den eignen sittlichen Lebensstand und den seiner Gemeinen der rechte Nachfolger Jesu war. So wenig wie Jesus hat er, wie wir sahen, vom Ernst des göttlichen

[1]) Vgl. 1. Kor. 7. u. Mark. 10, 1 ff.

Gerichts, das über „das Verborgene der Menschen“ ergeht, das Geringste abdingen wollen. Auch entspricht es, wenn wir recht gesehen, nicht der Wirklichkeit, daß er den sittlichen Imperativen die Forderung des — dogmatisch-theoretischen — „Glaubens an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen (Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi)“ vorgeordnet habe.[1]) Dies wäre nur dann richtig, wenn der Christusglaube und die Christusgemeinschaft des Apostels ihrer Substanz nach religiöse Beziehung zu einem zwischen Gott und Menschen stehenden Engelwesen wären, wie es etwa der himmlische Menschensohn der Bilderreden des Henochbuches ist. Wohl ist Christus, der erhöhte Herr der Gemeinde, der Herr, der Geist ist, für ihn ein himmlisches Wesen, der vom Himmel gekommene Gottessohn. Aber schwerlich, weil Christus ihm dies ist, steht Paulus mit ihm in einer so vollkommnen, persönlichen, religiösen und zugleich sittlichen Lebensgemeinschaft, daß Christus in ihm und er in Christus lebt. Praktische religiöse Beziehungen zu himmlischen Engelwesen sind zwar nicht absolut unvereinbar mit ethischem Monotheismus, wie die Religionsgeschichte gerade auch des jüdischen Volks zeigt. Aber wo sie stattfinden und es sich nicht bloß, wie häufig in den jüdischen Apokalypsen, um Befriedigung spekulativ-theologischer Bedürfnisse handelt, tragen sie den Charakter eines Glaubens an mystisch-magische oder sakramentale Wirkungen einer himmlischen Naturwelt, wie Wrede und Gunkel mit Recht hervorheben. Aber gerade dieser Charakter fehlt Paulus religiöser Beziehung zu Christus in der Hauptsache vollständig. Wohl ragen Vorstellungen dieser Art in die religiöse Gedankenwelt des Apostels hinein. 2. Kor. 3, 18 scheint Paulus die fortschreitende unsichtbare Verherrlichung der Christen durch den in ihnen sich widerspiegelnden himmlischen Herrlichkeits-Glanz Christi irgendwie substanziell vorzustellen. Darum darf man auch für die durch die Taufe und durch das Herrenmahl vermittelte Christusgemeinschaft keinesfalls dem Apostel von vornherein magisch-sakramentale Vorstellungen ganz absprechen. Und das umso weniger, als Paulus ja sicherlich in seine Christologie schon geprägte und in der jüdischen Apokalyptik verwandte metaphysische Vorstellungen von der Messiasperson übernahm.[2]) Indessen

[1]) Vgl. S. 16. [2]) Vgl. S. 19 ff.

bilden derartige Vorstellungen nicht die eigentliche Substanz seines Christusglaubens und seiner Christusgemeinschaft. Der Glaube des Apostels an Christus war, wie wir sahen, Glaube an die in seinem Kreuzestode sich offenbarende, überschwängliche Liebe und Huld Gottes, welche die Sünder vom Verdammungsurteil des himmlischen Weltrichters errettet und ihnen das Anrecht an die Herrlichkeit des herbeigekommenen vollendeten Gottesreichs zuspricht. Dieser Christusglaube ist seinem Wesen nach direkte persönliche Beziehung zu Gott und zwar sittlicher Art: vertrauende Hingabe an die Liebe und Huld Gottes, der seines eignen Sohnes nicht verschonte. Zwar ist für Paulus diese persönliche Bekundung Gottes an eine „zugleich im Himmel und auf Erden geschehene Tatsache", den Kreuzestod des Sohnes Gottes, geknüpft. Aber die Art, wie Paulus in seinem religiösen Glauben dieser Tatsache gegenübersteht, zeigt, daß es sich dabei nicht um einen Glauben an mystisch-magische, durch ein Engelwesen vermittelte erlösende Wirkungen Gottes handelt, sondern dem Apostel tritt in dieser „Tatsache" Gott, der himmlische Weltrichter, ganz direkt und persönlich in seiner Liebe und Huld gegenüber, Röm. 8, 31—39. 5, 1—8. 3, 23—28. Wie das zu erklären sei, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern, sondern wir haben nur festzustellen, daß der Christusglaube des Apostels ein Glaube ist, der es, wie der Glaube Jesu, ganz direkt mit Gott selbst und seiner errettenden Sünderliebe zu tun hat. Daran wird auch nichts geändert, wenn für Paulus im Unterschied von Jesus sein unbedingtes Vertrauen auf die Huld Gottes gegen die Sünder mit einer äußerlichen Tatsächlichkeit, der Art des Todes Christi als eines Sterbens am Fluchholz, verknüpft ist. Ein Tatsachenglaube im oben bezeichneten Sinn ist dies nicht. Denn wenn Paulus bei seinem pharisäischen religiösen Verständnis des Gesetzes die ganze sündige Menschheit realiter durch das Gesetz dem Verdammungsurteil des Weltrichters unterstellt sah, erschien gerade auch die äußere Todesart Christi ganz direkt als Sühnetat Gottes, die die Sünder rechtskräftig von seinem Verdammungsurteil befreit und sein in der Dahingabe und Auferweckung seines Sohnes ergehendes Rechtfertigungsurteil, Röm. 4, 25, ermöglicht. Was noch insbesondere den Glauben des Apostels an die Auferstehung Christi betrifft, so war er, so sehr es den Anschein haben könnte, seinem religiösen

Gehalt nach ebenfalls nicht ein Glaube an hyperphysische Tatsachen, welcherlei Vorstellungen dieser Art etwa mit ihm auch verknüpft sein mochten. Paulus betont mit der Urgemeinde (Act. 2, 22ff.) aufs stärkste, daß der Glaube der Christen an die von Gott im gekreuzigten Christus vollbrachte Erlösung mit der Auferstehung Christi stehe und falle, 1. Kor. 15, 14—17. Darin liegt aber nicht bloß der Hinweis darauf, daß der Urgemeinde und dem Apostel erst durch die Erscheinungen des Auferstandenen das Glaubensauge für die im Tode Jesu offenbar gewordene rettende Sünderliebe Gottes geöffnet wurde. Vielmehr will Paulus damit zugleich aussprechen, daß dieser göttliche Hulderweis seinem Wesen nach von vornherein die Auferweckung Christi vom Tode in sich schließt, mithin der Glaube an die im Kreuze Christi sich erweisende Liebe Gottes als solcher Glaube an Christi Auferstehung vom Tode ist, Röm. 4, 17ff. Denn die in der hereingebrochenen Endzeit kundwerdende Liebe Gottes zielt — das ist der Glaube der ältesten Christen — von vornherein auf nichts Geringeres hin, als den Menschen die größte Gabe, das ewige Leben im vollendeten Gottesreich zu verleihen. Ihr Vermittler ist Jesus, der Sohn Gottes. Als der Christus ist er ihr der Bringer des ewigen Lebens schon in seinem Tode, der zugleich die göttliche Sühne der Sünden und die δικαίωσις ζωῆς, Röm. 5, 18, die richterliche Verleihung des ewigen Lebens, ist. Darum ist Christus für den Glauben der Gemeinde bereits als der Gekreuzigte der Heilige Gottes, den er die Verwesung nicht sehen lassen kann, Apgesch. 2, 27. Oder mit anderen Worten: Für den eschatologischen Glauben der ältesten Christen, der in der Gewißheit des im Messias Jesus herbeigekommenen himmlischen Gottesreiches lebt, ist die Auferweckung und Erhöhung Christi zu himmlischer Herrlichkeit nicht ein Gotteswunder, dem als einer besonderen hyperphysischen Tatsache auch eine besondere Heilsbedeutung neben dem Tode Christi zukäme. Vielmehr ist sie für die Urgemeinde und für den Apostel Paulus nur die Enthüllung und ungehemmte Verwirklichung dessen, was Christus schon in seinem Tode war und den Menschen wirkte. Ihr Glaube an die Auferstehung und Erhöhung Christi ist der Ausdruck der religiösen Überzeugung, daß der am Kreuz gestorbene Jesus in seinem irdischen Leben und Sterben wirklich der Sohn

Gottes war, in dem Gott den Sündern das ewige Leben schenkt, Röm. 1, 4. Hat es aber diese Bewandtnis mit dem Glauben des Apostels an die Auferstehung Christi, dann kann er nicht als Erweis dessen dienen, daß Paulus in seinem Christusglauben sich hyperphysischen Wirkungen eines Engelwesens gegenübersieht. Denn auch in seinem Glauben an den auferstandenen Herrn hat er es direkt mit Gott selbst und seiner errettenden Sünderliebe zu tun. In diesem Glauben kommt nur zum Ausdruck, was aller christlicher Glaube seinem Wesen nach ist, nämlich, wie Paulus Röm. 4, 17 so bezeichnend sagt, Glaube „angesichts des Gottes, der Tote lebendig macht und ins Dasein ruft, was nicht ist", felsenfestes Vertrauen auf die Allmacht und Liebe des Gottes, bei dem das bei den Menschen Unmögliche möglich ist, Röm. 4, 18 ff.

So zeigt also der Christusglaube des Apostels als Glaube an den Heilstod und die Auferstehung Christi seinem religiösen Charakter nach die charakteristischen Merkmale des Gottesglaubens Jesu. Und dies findet weiter darin seine Bestätigung, daß er, wie wir sahen, für Paulus die Quelle eines ungehemmten religiösen Verkehrs mit Gott als dem Vater ist, der alle durch das pharisäisch verstandne Gesetz aufgerichteten Schranken übersprungen hat, und seiner ganzen Art nach Jesu Verkehr mit seinem Gott aufs nächste verwandt ist. Und dieser unmittelbare Verkehr mit Gott erfährt auch keinerlei Einschränkung durch die Lebensgemeinschaft, in der sich Paulus mit dem gekreuzigten und auferstandnen Sohn Gottes zu stehen bewußt ist. Als religiöse Lebensgemeinschaft mit Christus, als „Leben im Glauben an den Sohn Gottes", Gal. 2, 20, ist sie ihm Gemeinschaft des Glaubens und der Hoffnung mit Gott selbst.

Das sicherste Kennzeichen dafür, daß im religiösen Bewußtsein des Apostels der Glaube an hyperphysische Wirkungen des als himmlisches Engelwesen vorgestellten Christus ein nicht unwesentliches Moment sei, glaubt man freilich in der Art zu sehen, wie Paulus seine Lebensgemeinschaft mit Christus, das „in Christus sein" und Christi Sein in ihm, in ihrer Beziehung zu seinem neuen sittlichen Leben vorstellt und darstellt. Hier scheint die Ausdrucksweise darauf hinzudeuten, daß Paulus sein christliches sittliches Verhalten in Gesinnung und Handeln als eine Wirkung der

in ihn überströmenden himmlischen, als seinen Lichtstoff gedachten Geistessubstanz des erhöhten Herrn, der Geist ist, vorstellt.[1]) Aus unsrer obigen Darlegung geht jedoch hervor,[2]) daß diese Vorstellungsform, wo sie auf die Schöpfung des neuen sittlichen Lebens angewandt wird, Gal. 5, 16. 22. 25. Röm. 8, 2.(?), Bild, nicht die Sache ist. Das ist schon von vornherein wahrscheinlich. Kraftvolles sittliches Leben ist nie die Wirkung einer magischen Auffassung des göttlichen Einwirkens als eines Einströmenlassens himmlischer Substanzen. Derartige Auffassungen haben der Natur der Sache nach und erfahrungsgemäß eine Schwächung der sittlichen Energie zur Folge, es sei denn, daß sie nur Bild sind für Wirkungen, die von geistig sittlichem Personleben, göttlichem oder menschlichem, ausgehen. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß in der jüdischen Apokalyptik den Engelwesen, z. B. dem himmlischen Menschensohn der Bilderreden des Henochbuchs, nie derartige direkte Wirkungen auf das religiöse und sittliche Leben der Menschen, wie Paulus sie dem Geiste Christi oder Christus selbst zuweist, zugeschrieben werden, und zwar, weil eine solche himmlische Messiasperson wesentlich ein Gebilde theologischer Spekulation, also auch nicht Objekt einer religiösen Betätigung des Menschen ist. Vor allem aber geht aus des Apostels eignen Äußerungen über Hervorbringung seines neuen sittlichen Lebens durch den Geist Christi hervor, daß er nicht an magisch-substanzielle, sondern an von Christus bezw. Gott ausgehende Wirkungen sittlich-persönlicher Art denkt. Schon daß er den göttlichen Geist Röm. 8, 10 gerade in bezug auf das schöpferische Hervorbringen seines sittlichen Lebens den Geist Christi nennt, schien uns darauf hinzudeuten, daß er eine Einwirkung des sittlichen Personlebens Jesu im Auge hat. Auch wenn er dort sagt: „wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein", so ist damit doch wohl eine persönliche Zugehörigkeit zu Christus gemeint. Und 1. Kor. 11, 1, wo Paulus von den

[1]) Eine derartige, in der Tat wohl eigentlich gemeinte Vorstellung liegt 2. Kor. 3, 18 vor, die sich indessen wahrscheinlich auf das verborgene Werden der verklärten himmlischen Leiblichkeit der Christen bezieht, nicht auf ihr neues sittliches Leben. Ähnlich verhält es sich vielleicht mit den vom Apostel so nachdrücklich betonten, beim Herrenmahl stattfindenden, „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi" 1. Kor. 10, 16. [2]) S. 94 ff.

ernsten Pflichten der Bruderliebe redet, nennt er sich ausdrücklich einen „Nachahmer Christi“, wie er sich in seinem Berufsleben einen Christus zugehörigen Sklaven nennt Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Gal. 6, 17. Zwar ist in allen diesen Aussagen vom erhöhten Christus, dem Herrn, der Geist ist, die Rede. Aber daß Paulus sich zu diesem himmlischen Wesen in einer so energischen persönlichen Beziehung stehend weiß, läßt eben vermuten, daß dem eine Beziehung zum sittlichen Personleben Jesu zugrunde liegt. Oder der himmlische Christus wäre etwa nur phantasiemäßige Vorstellungsform für Gott. Hier können wir das noch nicht entscheiden. Tatsache ist, daß Paulus das neue sittliche Leben der Christen auch als direkte persönliche Wirkung des heiligen Gottes selbst ansieht, wie wir bereits darlegten, was dann jedenfalls von ihm nicht als magische Geisteswirkung gedacht ist, da dies dem ganzen religiösen Verhältnis des Apostels zu Gott widersprechen würde. Übrigens würde hier, so wenig wie auf dem religiösen Gebiet, eine direkte Wirkung Gottes eine Vermittlung durch die Person Jesu Christi ausschließen, sofern in ihr Gott selbst dem Apostel gegenwärtig ist. Wenn es sich um die geschichtliche Möglichkeit einer geistigen Einwirkung Jesu auf Paulus handelt, ist schließlich noch eins zu berücksichtigen. Mit dem Christusglauben des Apostels ist, wie gezeigt,[1]) aufs engste die religiöse Überzeugung verknüpft, daß die göttliche Liebe, um die Menschen von dem durch den Fluch des Gesetzes über sie heraufbeschworenen Verdammungsurteil des himmlischen Weltrichters zu befreien, eine nach göttlichem Recht gültige Sühne ihrer Sünde in dem vom sündlosen Christus anstelle der Sünder erlittenen Fluchtod am Kreuz beschafft hat. Und diese Überzeugung war für das christliche religiöse Bewußtsein des Apostels, wie wir sahen, ebenso wesentlich, wie sie Jesus fremd war. Trotzdem ist nicht ausgeschlossen, daß Paulus sie einer geistigen Einwirkung der Person Jesu verdankte. Als Jesus in seiner Person, wie sie sich in seinem gesamten Berufswirken und Berufsleiden bekundete, die den Sünder suchende und errettende Liebe Gottes offenbarte, machte er damit tatsächlich aller Gesetzesreligion und also auch aller Furcht des reuigen Sünders vor dem Fluch des Gesetzes ein Ende. Paulus Überzeugung von der im Kreuzes-

[1]) S. 86.

tod Christi vollzognen rechtsgültigen Sühne der Sünde läßt sich darum sehr wohl verstehen, als die besondere Gestalt, in der dem einstigen Pharisäer, infolge seines Jesu fremden religiösen Verständnisses des göttlichen Gesetzes als des Leistungen fordernden Rechtsbuchstabens, die durch die Einwirkung der Person Jesu erfahrene Befreiung vom Fluch des Gesetzes zum Bewußtsein kam.

Daraus läßt sich auch erklären, daß für Paulus religiöses Bewußtsein die Befreiung von den diesen Aeon beherrschenden Engelmächten in viel weiterem Umfang in Betracht kam als für Jesus. Auch Jesus war ja überzeugt, daß der durch die göttliche Liebe heraufgeführte zukünftige Aeon das Ende der Satansherrschaft bedeutet. Aber bei seinem Verständnis des Gesetzes Gottes war die dem pharisäischen Theologen naheliegende Vorstellung von Engelmächten, die durch dasselbe über die Menschen herrschen, ausgeschlossen. Wenn aber Paulus als Christ an dieser Vorstellung ebenso wie an seiner pharisäischen Auffassung des Gesetzes festhielt, so ist jenes ebensowenig wie dieses als ein Anzeichen dafür zu beurteilen, daß der Apostel der religiösen Einwirkung Jesu nicht unterstanden habe. Dies darf dann aber auch daraus nicht gefolgert werden, daß er im Menschen Jesus den über alle Engelmächte erhabenen himmlischen Gottessohn erblickte. Es kann dies sehr wohl nur die ihm dem ehemaligen pharisäischen Schriftgelehrten geläufige Vorstellungsform dafür sein, daß er durch die geistige Einwirkung der menschlichen Person Jesu die Erlösung von den Banden der Gesetzesreligion und die Einpflanzung in das ewige Leben der neuen Welt erlebte.

War dies der Fall, war Jesus für Paulus religiöses Bewußtsein der Bringer des himmlischen Gottesreichs, so mußte er endlich wie die Urgemeinde in ihm den verheißenen Messias sehen. Also auch sein Glaube an den Messias Jesus schließt als solcher die Möglichkeit keineswegs aus, sondern vielmehr ein, daß er einer geistigen Einwirkung dessen entsprang, der selbst nicht der „Messias“ sein wollte.

Die Möglichkeit, daß das neue religiöse und sittliche Leben des Apostels Paulus einer schöpferischen geistigen Einwirkung der Person Jesu seinen Ursprung verdankte, können wir, unter Voraus-

setzung der wesentlichen Übereinstimmung der von uns gezeichneten Bilder der beiden religiösen Persönlichkeiten mit der geschichtlichen Wirklichkeit, als erwiesen ansehen. Der Abstand zwischen Paulus und Jesus in religiöser und sittlicher Hinsicht ist keineswegs so groß, daß er eine solche Einwirkung von vornherein als gänzlich unwahrscheinlich ausschließt. Im Gegenteil, die Verwandtschaft zwischen beiden ist in diesen Beziehungen eine so nahe, daß wir zum mindesten mit der Möglichkeit einer derartigen Abhängigkeit des großen Heidenapostels von Jesus, als dem geschichtlichen Urheber seines neuen religiösen und sittlichen Lebens, ernstlich rechnen müssen. Ob aber hier das Mögliche auch das historisch Wahrscheinliche ist oder nicht, wird sich uns ergeben, wenn wir noch einen Blick auf die Auffassung derjenigen Theologen werfen, die trotz ihrer Überzeugung, daß Paulus in der christlichen Urzeit derjenige sei, der in seiner religiösen Gedankenwelt Jesu am nächsten gestanden habe, ihn gleichwohl durch seine Bekehrung und seit derselben von dem auf Erden lebenden Jesus innerlich völlig losgelöst sehen.

Zuvörderst ist darauf hinzuweisen, daß, wenn wirklich die Verwandtschaft zwischen Paulus und Jesus eine so weitreichende ist, wie sie uns erscheint, und wenn Paulus selbst immer wieder aufs nachdrücklichste seine Abhängigkeit vom Messias Jesus bezeugt, von vornherein Paulus gänzliche Unabhängigkeit von dem auch zeitlich ihm so nahestehenden Jesus von Nazareth äußerst unwahrscheinlich ist und nur bei sehr zwingenden Gründen überhaupt ins Auge gefaßt werden darf. Eben damit aber ist die Hauptstütze dieser Anschauung, daß Paulus als Christ nur noch den in himmlischer Herrlichkeit lebenden Herrn, der Geist ist, „gekannt", d. h. nur noch zu ihm, nicht mehr aber zur Person Jesu in irgendwelcher persönlichen Beziehung gestanden habe, als hinfällig erwiesen. Weiter sind auch die verschiedenen Versuche der betreffenden Theologen, auf dem Wege historischer Kombination wahrscheinlich zu machen, daß Paulus ohne geistige Berührung mit dem irdischen Jesus zu einem dem seinigen gleichwohl so nahe verwandten neuen religiösen und sittlichen Leben gelangt sei, wenig überzeugend. Das lautere sittliche Gemüt und die gewaltige Denkkraft des Paulus, auf die Holsten seine Kombination baut, reichen nicht aus, um zu erklären, wie der einstige fanatische Pharisäer, der sich mit der in

seiner Partei herrschenden Auffassung des Gesetzes und der aus ihr sich ergebenden inneren Stellung zu Gott völlig identifizierte, nicht nur zu einem neuen theologischen Gedankensystem, sondern zu einer sein ganzes Leben von Grunde aus umgestaltenden und beherrschenden Religion gelangte, die sich in sieghaftem Glauben in die vollkommene Welt Gottes versetzt weiß und in einer das Leben für die Brüder hingebenden Liebe betätigt. Daher hat Weizsäcker — und in seiner Nachfolge Weinel und Wernle — betont, daß es sich bei der Bekehrung des Apostels um einen jener geheimnisvollen Vorgänge des religiösen Lebens handele, in denen aus den verborgenen Tiefen des geistigen Lebens Gott in seiner Schöpferkraft, wie der Glaube sagt, ein Neues hervorgehen läßt. Aber eine solche Gotteswirkung schließt selbstverständlich die geschichtliche Vermittelung durch die Person Jesu nicht aus. Und daß sie stattgefunden hat, wie schon Baur voraussetzte und auch Wernle offenbar annimmt, darf nach allem, wie gesagt, als das Wahrscheinliche bezeichnet werden, auch gegenüber Weinel, welcher meint, die erlebte Gotteswirkung habe sich für Paulus lediglich in der Phantasiegestalt des himmlischen Christus dargestellt. Diese Annahme wäre bei der nahen Verwandtschaft zwischen Paulus und Jesus selbst dann nicht einmal berechtigt, wenn wir nicht mehr imstande wären, uns auf befriedigende Weise vorzustellen, wie Jesus auf Paulus schöpferisch wirkte.

Da es uns an direkten Aussagen des Apostels hierüber fehlt, sind wir auf Kombinationen angewiesen, für die jedoch einigermaßen historisch gesicherte Anhaltspunkte vorhanden sind.

Nicht in Betracht kommt die Möglichkeit einer persönlichen Bekanntschaft des Pharisäers Paulus mit dem galiläischen Propheten. Selbstverständlich ist diese Möglichkeit vorhanden, aber es fehlt in unsern Quellen jeder feste Anhalt dafür, daß sie Wirklichkeit war. Die einzige Aussage des Apostels, die darauf hindeuten könnte, 2. Kor. 5, 16, ist verschiedner Deutung fähig. Und die paulinischen Briefe sprachen viel eher dafür, daß eine direkte persönliche Berührung zwischen Paulus und Jesus nicht stattgefunden hat. Ferner reicht die Erscheinung des auferstandnen Herrn, 1. Kor. 15, 8, das Schauen Jesu, des Herrn, 1. Kor. 9, 1, das Paulus erlebte, für sich allein nicht aus zur Erklärung einer schöpferi-

schen Einwirkung der Person Jesu auf ihn. Im Gegenteil, wenn sie überhaupt Trägerin einer solchen war, so setzt sie voraus, daß bereits eine geistige Berührung zwischen Paulus und Jesu Person stattgefunden hatte. War dies nicht der Fall, so konnte sie für Paulus in der Tat nichts anderes sein, als das irgendwie sinnenfällig gewordne Bild eines himmlischen Wesens. das mit der Person Jesu nichts zu tun hatte.

Wir sind also ganz auf unsre sonstige Kenntnis der Person und Wirksamkeit Jesu einerseits und der Lage andrerseits angewiesen, in der damals ein mit Jesus nicht in persönliche Berührung gekommener, frommer Pharisäer von der Denkweise, Gemütsanlage und dem Charakter eines Paulus sich der Propaganda der Jüngerschaft Jesu gegenüber befinden mußte.

Durch Johannes den Täufer war die immer unter der Asche glimmende religiöse Hoffnung des jüdischen Volks auf die baldige Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft durch göttliche Machttaten und die Sendung des Messias zu heller Flamme angefacht worden. Weite Kreise des Volks waren von ihr ergriffen. Die Pharisäer freilich scheinen von Anfang an demgegenüber große Zurückhaltung bewahrt zu haben, weil der Wüstenprophet keinen Hehl daraus gemacht hatte, daß auch sie, die hochangesehenen Frommen, denen ihre Anteilnahme am Gottesreich über allen Zweifel erhaben war, der Umkehr bedurften, um sie zu erlangen. Hatte vielleicht schon der Täufer ihnen insbesondere, Matth. 3, 7 (vgl. dagegen Luk. 3, 7), den zukünftigen göttlichen Richterzorn angekündigt, von Jesus wissen wir gewiß, daß er sein Wehe über die Musterfrommen, die Pharisäer und Schriftgelehrten ausgerufen hat. Er hatte die Botschaft des Täufers von dem herbeigekommenen Gottesreich aufgenommen, aber sie in einem ganz neuen Sinn verkündigt, der vollends allem und jedem Anspruch auf das Heil, seitens der ihrer gesetzlichen Leistungen vor Gott sich rühmenden Frommen ein Ende machte. Darum verhielten sich die Pharisäer Jesu und seiner Botschaft gegenüber nicht nur kühl zurückhaltend, sondern direkt ablehnend und feindselig. Nicht als ob die Hoffnung ihres Volks ihnen gleichgültig gewesen wäre. Im Gegenteil wissen wir, daß gerade sie es waren, die sie nährten, wie die aus ihren Kreisen hervorgegangenen „Psalmen Salomos“ zeigen. Eben darum

begnügten sie sich Jesu gegenüber, der ihnen die Anteilnahme am Gottesreich absprach, nicht wie die Sadduzäer mit Spott. Um des auch von ihnen so heiß ersehnten Gottesreiches willen verfolgten sie ihn mit glühendem Haß und brachten ihn, als er nach Jerusalem kam und vor den in der heiligen Stadt von nah und fern zusammengeströmten Massen lehrte, ans Fluchholz des Kreuzes. Höchstens ganz wenige Jahre später, wenn nicht unmittelbar nach dem Tode Jesu, kam der junge Pharisäer Paulus nach Jerusalem in die Schule des hochberühmten Schriftgelehrten Gamaliel. Unter denen, die nach der Gerechtigkeit trachteten, die aus der Erfüllung der vom Gesetz geforderten Leistungen kommt, war er einer der Eifrigsten. Ihn, der mit Ernst Gott dienen wollte und der zugleich sein Volk mit leidenschaftlicher Glut des Herzens liebte, verzehrte die Sehnsucht nach dem von Johannes und Jesus für die nächste Zukunft angekündigten Gottesreich. Aber je stärker diese Sehnsucht war, um so glühender war sein Haß gegen die Jesusjünger, die in dem Feind der pharisäischen Frömmigkeit den Messias sahen und dadurch, wie er überzeugt war, dem Judenvolk den Weg zum Heil nur versperrten. Und dieser Haß galt doch vornehmlich der Person des von seinen Parteigenossen ans Fluchholz gebrachten Jesus. Klar und scharf umrissen stand vor seiner Seele das Bild dessen, dem man mit Recht schuld gab, daß er den Gottesdienst Israels zerstören und die Sitten ändern wollte, die Moses dem jüdischen Volk gegeben hatte, Apgsch. 6, 14. Der galiläische Prophet, der im schroffen Gegensatz zu aller pharisäischen Frömmigkeit ohne Rücksicht auf gesetzliche Leistung den Sündern den Zugang zum Gottesreich öffnete, der über die Gesetzesfrommen sein Wehe rief, hatte auch den Schüler Gamaliels ins innerste Herz getroffen. Die Jüngerschaft dieses falschen Messias mußte ausgerottet werden, das stand ihm fest, um seines und seines Volkes ewigen Heiles willen. Freilich jeweilen wurde in seinem Innern eine Stimme laut, welche ihn an seinen tiefen Schmerz erinnerte, den ihm die überhandnehmende Gesetzlosigkeit der großen Masse des Volkes und auch sein eignes Unvermögen bereitete, die sittlichen Forderungen des Gesetzes zu erfüllen, insbesondere die Forderung eines reinen Herzens, die Jesus mit so erschütterndem Ernst dem Eifer um äußere Reinigkeit entgegengestellt hatte. Dann mochte in ihm wohl

die leise Zweifelsfrage sich regen, ob nicht doch der Zöllner und Sünder Genosse die Wahrheit verkündete, ob Gott ihn nicht wirklich vom Tode erweckt hatte, um als der Messias das Gottesreich zu bringen, wie es seine Jünger allen Verfolgern zum Trotz kühnlich predigten. Noch eine zweifache Stütze fand solches zweifelnde Fragen bei ihm. Zuerst in seinem heißen Sehnen nach der Erfüllung aller Gottesverheißungen im Gottesreich, 2. Kor. 1, 20. Sein Herz schlug dem kommenden Messias entgegen. War der Prophet von Nazareth, der so gewaltig geredet, der Machttaten verrichtet, wirklich in göttlicher Vollmacht gekommen, dann war ja das Gottesreich herbeigekommen und sein Sehnen gestillt. Weil Jesus nicht einen Schritt vor denen zurückweichen wollte, die den Sündern den Zugang zum Gottesreich versperrten, weil er auftun wollte, wo sie zuschlossen, darum hatte er auch den Tod, den ihm seine Feinde bereiteten, über sich genommen. Er kannte ja ihre Absichten und doch kam er zur heiligen Stadt, als sie von ungezählten Festpilgern erfüllt war. Nirgends und zu keiner andern Zeit mußte sein öffentliches prophetisches Wirken den Zorn der pharisäischen Frommen mehr reizen. Wie konnte das ein Mensch tun, wenn Gott nicht mit ihm war? War dieser Jesus vielleicht auch aus Liebe zu ihm, seinem erbitterten Feinde gestorben, um ihm und allen, die ihn ans Kreuz gebracht, die Vergebung Gottes und Anteil an seinem Reich der Herrlichkeit zu bringen? — Aber wenn ihn solche Gedanken überkamen, so wies er sie immer zurück. Der Verächter des Gesetzes Gottes konnte ja nicht der Messias sein. Am Fluchholz hatte Gott selbst ihn gerichtet. Nur um so größeren Eifer galt es zu entfalten, um die gotteslästerlichen Anhänger des Nazareners gänzlich auszurotten. So ist er nach Damaskus gezogen mit Vollmachten vom Synedrium, als er vernommen, daß sie nun auch in der jüdischen Diaspora mit ihrem proselytischen Anhang, dem Stolz der Pharisäer, Matth. 23, 15, festen Fuß fassen wollten. Da, in seinem heißesten Eifer, schlug Gottes Stunde. Der Genosse der Zöllner und Sünder am Kreuz wurde ihm zu stark. Als der von Gott bevollmächtigte Bringer des Gottesreichs stand Jesus mit einem Mal vor seiner Seele und brachte auch ihm, dem Feinde Gottes, den Frieden mit Gott, den Frieden der zukünftigen Welt, das ewige Leben, ins unruhige,

sündige Herz. Und welche gewaltige Sprache redete jetzt das Fluchholz des Sohnes Gottes, den Gott „zur Sünde gemacht" hatte! Es verkündete ihm, daß nach Gottes Willen die sündigen Menschen vom Fluch des Gesetzes erlöst sind und damit das Gesetz selbst, das zwischen Gott und den Menschen, zwischen Juden und Heiden die Scheidewand aufgerichtet, von Gott aus dem Mittel getan war. Das Wort, worin die Botschaft der Jesusjünger immer wieder ausklang, daß Jesus, der Messias, um unsrer Sünden willen starb nach den heiligen Schriften, 1. Kor. 15, 3, das Wort, das ihm bis dahin als schwerste Gotteslästerung galt, ging jetzt in seinem Herzen als das helle Licht von Gott auf, das alle Dunkelheit zerstreute und ihn aus einem Verfolger Jesu und seiner Gemeinde zum Knecht des Messias Jesus und damit zugleich zu seinem Boten an Juden und Heiden machte, damit er ihnen die frohe Botschaft Gottes von seinem Sohne brächte, in dem der himmlische Weltrichter die reuigen Sünder auf Grunde des Glaubens gerecht spricht und ihnen Anteil an seinem himmlischen Reiche verleiht. So hat die Person des gekreuzigten Jesus, in dem Gott selbst die sündige Welt mit sich aussöhnte, 2. Kor. 5, 19, als der lebendige „Sohn Gottes in Macht", Röm. 1, 4, Paulus überwunden. In ihm ist der Pharisäer, der wider Gott stritt, eine „neue Schöpfung" Gottes geworden. Das Alte war vergangen, es war alles neu geworden.

Wir betonen noch einmal: das vom Hergang der schöpferischen Wirkung der Person Jesu hier Gesagte ist historische Kombination, die nicht beanspruchen darf, die wirkliche Geschichte selbst zu sein. Aber wir dürfen zur Erwägung geben, ob sie nicht in noch höherem, oder mindestens in demselben Maße wie andre, geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Lassen wir sie als solche gelten, dann bedürfen wir auch keiner weiteren Kombinationen, um das Bild der Abhängigkeit des Apostels von der Person Jesu zu vervollständigen. Wir können insbesondere verzichten auf die nach Lage der Dinge nie zu sicheren Ergebnissen führenden Untersuchungen, inwieweit Paulus etwa nach seiner Bekehrung eine genauere Kenntnis der überlieferten Worte Jesu gewonnen habe. Wer hier nicht mit den Augen A. Reschs zu sehen vermag, wird immer wieder in Zweifel sein, ob angebliche leise Anklänge an Jesusworte in den

pauliniſchen Briefen, nicht vielmehr auf pauliniſche Färbung des von der Gemeinde Überlieferten zurückzuführen ſei. Und ſelbſt wenn es der fortſchreitenden Forſchung wider Erwarten gelingen ſollte, in größerem Umfange als bisher Bekanntſchaft des Apoſtels mit Jeſusworten nachzuweiſen, ſo würde dies die auf Grunde des Bildes der religiöſen Perſönlichkeiten beider gewonnene Überzeugung von der ſchöpferiſchen Einwirkung der Perſon Jeſu nicht irgend weſentlich zu verſtärken vermögen. Denn die Jeſusworte für ſich allein könnten, wie wir ſahen, auch die Worte eines jüdiſchen Frommen oder Propheten ſein, der „nicht ferne iſt vom Reiche Gottes“. „Worte des ewigen Lebens“, d. h. Worte des Sohnes Gottes, in dem Gottes allmächtige, ins ewige Leben rettende Sünderliebe als eine neue, ſchöpferiſche geiſtige Wirklichkeit in die menſchliche Geſchichte eintrat, ſind ſie nur im Zuſammenhang mit dem einzigartigen religiöſen und ſittlichen Perſonleben Jeſu, wie es ſich in ſeinem geſamten, im Kreuzestode vollendeten, prophetiſchen Berufsleben offenbarte.